



TEOLOGI AL-BANJARI

Pemikiran Akidah
Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari

KHAIRIL ANWAR

TEOLOGI AL-BANJARI

Pemikiran Akidah
Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari

Pasal 113 Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta:

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

TEOLOGI AL-BANJARI

Pemikiran Akidah
Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari

KHAIRIL ANWAR



Airlangga
University
Press

Pusat Penerbitan dan Percetakan
Universitas Airlangga

TEOLOGI AL BANJARI

Khairil Anwar

ISBN 978-602-473-439-8

© Penerbit **Airlangga University Press** 2020

Anggota IKAPI dan APPTI Jawa Timur
Kampus C Unair, Mulyorejo Surabaya 60115
Telp. (031) 5992246, 5992247 Fax. (031) 5992248
E-mail: adm@aup.unair.ac.id

Layout (Achmad Tohir S.)

Cover (Erie Febrianto)

Dicetak oleh:

Pusat Penerbitan dan Percetakan UNAIR
AUP 943/06.20 - oc692/12.19/A1E

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip dan/atau memperbanyak tanpa izin tertulis
dari Penerbit sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apa pun.

Sekapur Sirih

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد.

Puji syukur ke hadirat Allah Swt., Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas segala rahmat dan karunia-Nya sehingga penulisan disertasi ini dapat diselesaikan untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam penyelesaian studi di Sekolah Pascasarjana UIN Syahid Jakarta. Shalawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Nabi kita Muhammad saw.

Penulis menyadari bahwa buku ini tidak lepas dari bantuan yang sangat berharga dari berbagai pihak. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika penulis secara tulus merasa berkewajiban untuk menyatakan penghargaan yang setinggi-tingginya dan menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak, baik langsung maupun tidak langsung yang telah turut membantu penulis dalam penyelesaian buku ini.

Sembah dan sujud serta ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya penulis persembahkan kepada Ayahanda H. Abdullah dan Ibunda Hj. Mardiyah di Martapura, yang telah membesarkan, mendidik, menyekolahkan, dan memanjatkan doa ke hadirat *Ilahi Rabbi* untuk kesuksesan dan kebahagiaan ketujuh anaknya termasuk penulis. Begitu pula, sembah dan sujud penulis persembahkan kepada kedua mertua H. Naspan Susilo dan Hj. Hindun di Palangkaraya yang dengan tulus banyak memberikan dukungan dan doa kepada menantunya.

Penghargaan yang tulus dan ucapan terima kasih dan penuh hormat, penulis sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, M.A. dan Prof. Dr. Hadjid Harnawidagda, M.Pd. yang telah memberikan bimbingan, arahan, dan motivasi yang begitu berarti bagi penulis sehingga penulis dapat merampungkan penulisan disertasi ini.

Penghargaan yang tulus dan ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Ketua STAIN Palangkaraya yang sekarang, Bapak Drs. H. Ahmad Syar'i, M.Pd., dan Ketua STAIN Palangkaraya periode lalu, Prof. Dr. H. Syamsir Salam,

M.S., yang telah memberikan izin, dukungan, dan bantuan untuk kelancaran studi S-2 dan S-3 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada kawan-kawan senasib dan seperjuangan di STAIN Palangkaraya dan di LPTQ Provinsi Kalimantan Tengah seperti Drs. H. Abubakar, M.Ag., Drs. Sardimi, M.Ag., H. Dasuki, Lc., Drs.H. Masrani Arsyad, dan H.M. Yusi Abdian, S.Hi, yang telah memberikan motivasi dan bantuan di saat penulis menghadapi kesulitan.

Penghargaan dan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Harun Nasution, Bapak Prof. Dr. H. Sayyid Agil Husein al-Munawwar, Bapak Prof Dr. Komaruddin Hidayat, baik selaku rektor baru dan mantan direktur PPs UIN Jakarta periode lalu, maupun selaku dosen yang mengenalkan kajian-kajian kritis kepada penulis, *wa bi al-khusus*, kepada Prof. Dr. Azyumardi Azra, selain sebagai mantan rektor UIN Syahid Jakarta yang lalu dan selaku direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syahid Jakarta yang baru, juga sebagai dosen yang memberikan kajian keilmuan dalam perspektif sejarah intelektual dan sosial. Lebih dari itu, penulis mengucapkan penghargaan dan terima kasih kepada semua dosen Pascasarjana yang telah banyak mendidik dan mentransfer ilmu-ilmunya selama penulis menekuni studi di S-2 dan S-3 UIN Syahid Jakarta. Di antara mereka adalah “Syaikhuna” Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab yang mengenalkan tafsir tematis, begitu pula kepada Prof. Dr. H. Muslim Nasution yang telah mengenalkan studi naskah Ilmu Kalam. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada seluruh karyawan di SPs UIN Jakarta yang telah membantu penulis dalam penyelesaian pendidikan di S-3 UIN Syahid Jakarta.

Selanjutnya, penulis mengucapkan terima kasih secara institusional kepada Departemen Agama RI, STAIN Palangkaraya, Pemda Provinsi Kalimantan Tengah, dan BAZ Kalimantan Tengah yang telah turut memberikan bantuan atau beasiswa kepada penulis terutama dalam meringankan sebagian beban biaya penyelesaian studi S-3 di Sekolah Pascasarjana UIN Syahid Jakarta. Ucapan terima kasih dan penghargaan juga penulis sampaikan kepada pimpinan dan karyawan Perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Perpustakaan Utama UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Perpustakaan Nasional Jakarta, Perpustakaan LIPIA Jakarta, dan Perpustakaan STAIN Palangkaraya yang telah memberikan kemudahan

untuk meminjamkan berbagai buku yang relevan kepada penulis. Begitu pula, penulis sungguh tidak lupa mengucapkan penghargaan dan terima kasih kepada Bapak Prof. Dr. H. Abdurrahman, S.H., M.H. (Hakim Agung RI); Bapak Prof. Drs. H. M. Asywardi Syukur (Dosen senior IAIN Antasari Banjarmasin); H.M. Irsyad Zein (Abu Daudi) di Dalam Pagar, Martapura; Bapak Marzuki Arsyad Ash. (dosen IAIN Jambi); Sahabat Dr. Noorhaidi dan M. Asep Iqbal, M.A., yang keduanya alumni Leiden University. Mereka berjasa telah meminjamkan, mengkopikan, dan mengirimkan berbagai naskah Islam Klasik karya al-Banjari dan berbagai buku lainnya yang relevan. Begitu juga penulis mengucapkan terima kasih kepada Ahmad Nawawi, M.A., yang menjadi teman diskusi dan sekaligus membantu penulis dalam mengatasi problem komputer; dan juga terima kasih kepada Adik Qasthalani, yang dengan tulus ikut membantu penulis untuk mencari naskah-naskah karya al-Banjari di tangan beberapa kolektor naskah di Banjarmasin dan di Martapura.

Secara tulus, penulis tidak bisa melupakan perhatian dan bantuan dari Kakanda H. Ismail dan Hj. Hasnawati di Palangkaraya dan Adinda H. Syamsuwar (Cacuk) dan Hj. Nurul Azmi di Bogor yang dengan tulus memberikan bantuan moril, materil, dan “penampungan sementara” pada tahap-tahap akhir penyelesaian studi ini. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada adik-adik lainnya, baik yang berada di Palangkaraya, Martapura, Banjarbaru, maupun di Kuala Pembuang yang berharap dengan kesuksesan penulis.

Terakhir, dari relung hati yang paling dalam, penulis tak akan pernah lupa menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada istri tercinta, Kurniasih, yang dengan penuh kasih sayang dan ketabahan, tak henti-hentinya memberikan dorongan, dukungan, dan semangat kepada penulis, sehingga buku ini dapat diselesaikan. Begitu pula kepada ketiga anak tercinta dan tersayang, Farha Kamelia, Fikra Fuady, dan Fahma Nabila yang selama penyelesaian buku ini, mengakibatkan perhatian, kasih sayang, dan kebersamaan penulis dengan mereka menjadi berkurang. Semoga mereka menjadi anak-anak yang saleh dan ikhlas, cerdas dan terampil, serta bermanfaat bagi masyarakat dan bangsa Indonesia.

Sekali lagi, penulis mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan, bimbingan, dan dukungan yang

namanya tidak sempat disebutkan di sini. Kepada Allah jualah penulis bermohon agar semua yang terlibat dalam proses penyelesaian buku ini diberikan pahala yang berlipat ganda dan semoga segala bantuan yang diberikan itu dicatat sebagai amal ibadah di sisi-Nya, *Aamiin yaa Rabbal 'Alamin*.

Palangkaraya, 29 Juli 2007

Khairil Anwar

Daftar Isi

Sekapur Sirih	v
1 PENDAHULUAN	1
Perlunya Mengkaji Pemikiran Akidah Al-Banjari.....	4
Fokus Buku Ini	9
Relevansi Buku	11
2 PERKEMBANGAN INTELEKTUAL AL-BANJARI	21
Latar Belakang Sosiopolitik Keagamaan Kerajaan Banjar dan Sosiokultural Masyarakatnya.....	21
Kondisi sosiopolitik keagamaan kerajaan banjar	21
Latar belakang kepercayaan masyarakat banjar	30
3 FIRQAHUMAT ISLAM: ANTARA AHL AL-BIDA'DAN AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMAAH	61
Munculnya <i>Firqah</i> Besar dalam Islam	61
<i>Firqah</i> dalam pandangan Al-Banjari	76
4 IMAN DAN PEMURNIAN AKIDAH	123
Hakikat Iman dan Kufur serta Status Orang yang Berdosa Besar	123
Aliran Murji'ah Ekstrem dan al-Asy'ari	126
Hubungan antara Iman dan Islam, dan Hal-hal yang Merusak Iman.....	136
C. Pemurnian Akidah Islam	144
5 PANDANGAN AL-BANJARI TENTANG IMAM AL-MAHDI DAN TANDA-TANDA KIAMAT KUBRA	161
Pandangan Al-Banjari tentang al-Mahdi.....	162
Pandangan Al-Banjari tentang Tanda-Tanda Kiamat <i>Kubra</i>	171
6 PENUTUP	179

Daftar Pustaka.....	185
A. Manuskrip.....	185
B. Buku.....	185
C. Artikel, Bagian dari Buku, dan Karya Ilmiah yang Belum Diterbitkan	195
D. Kamus, <i>Muʿjam</i> , dan Ensiklopedi.....	198
F. Media Massa, Internet, dan lainnya.....	200

1

Pendahuluan

Dorongan untuk melakukan kegiatan-kegiatan intelektual dan upaya mengimplementasikan ajaran-ajaran yang terkandung di dalam Alquran dan hadis, pada dasarnya, tidak dapat dilepaskan dari perkembangan sosial kultural yang melingkupi kehidupan masyarakat muslim di sepanjang perjalanan sejarahnya. Karena itu, Islam yang berkembang sampai sekarang adalah Islam yang dipengaruhi oleh unsur-unsur pemikiran para ulama, pakar, atau kaum intelektual Islam yang bersumber pada Alquran dan hadis. Pemikiran tersebut dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat yang mengitarinya. Pada gilirannya, tidak dapat dielakkan perbedaan paham dan pendapat di kalangan ulama ketika memberikan berbagai penafsiran terhadap konsep-konsep keagamaan yang terdapat dalam Alquran dan hadis. Dalam model yang lain, perbedaan ini melahirkan berbagai *firqah* (aliran), mazhab, ataupun corak pemikiran keagamaan dalam Islam.¹

Kemudian, perkembangan berbagai *firqah* (aliran), paham, mazhab, dan corak pemikiran tersebut membawa umat Islam ke arah perbedaan pendapat antarsesamanya, baik dalam bentuk ide pemikiran maupun dalam bentuk gerakan. Namun, harus diakui bahwa aliran, mazhab, dan corak pemikiran itu merupakan dinamika pemikiran dan gerakan dalam Islam yang melahirkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan yang menjadi tonggak perkembangan umat.

Adalah kenyataan historis bahwa di antara berbagai disiplin ilmu yang tumbuh berkembang dalam Islam, akidah (teologi Islam), fikih, dan tasawuf paling banyak mengundang polemik dan diskusi di kalangan ulama dan mengakibatkan timbulnya aliran-aliran dan corak-corak pemikiran keagamaan dalam Islam.

¹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (selanjutnya disebut *Akal dan Wahyu*), (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), Ed. ke-1, Cet. 2, hlm. 34.

Dalam bidang akidah, setidaknya terdapat lima aliran, yaitu *Khawarij*, *Murji'ah*, *Mu'tazilah*, *Syi'ah*, dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (*Asy'ariyyah*, *Maturidiyyah*, dan *Salaf Salafiyyah*). Dalam bidang fikih, sedikitnya terdapat empat mazhab besar yang dikaitkan dengan nama imamnya, yakni Mazhab Hanafi yang dipimpin oleh Imam Hanafi (w. 150 H); Mazhab Malik yang dikaitkan dengan Imam Malik (w. 179 H); Mazhab Syafi'i yang dinisbahkan kepada Imam al-Syafi'i (w. 204 H); dan Mazhab Hanbali yang dihubungkan dengan Imam Ahmad ibn Hanbali (w. 241 H),² sedangkan dalam bidang tasawuf, terdapat dua aliran besar, yakni tasawuf sunni dan tasawuf falsafi.³

Dalam perkembangan selanjutnya, berbagai aliran tersebut, secara umum, dapat dikatakan terlebur dalam dua pembagian paham keagamaan Islam: sunni dan *syi'ah*. Tampaknya, dari sinilah umat Islam menjadi terpola sampai sekarang ke dalam dua golongan besar, yaitu golongan Sunni, yang mengidentifikasikan dirinya sebagai penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, dan golongan *Syi'ah*.

Term "*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*", pada awalnya, merupakan pengertian yang mengacu pada pembentukan sikap agar umat Islam berpegang pada Sunnah Nabi dalam usaha memahami Alquran dan menghargai pluralitas umat Islam. Tapi, dalam perkembangannya, term tersebut digunakan untuk menunjukkan suatu paham keagamaan dalam Islam, yang penganut-penganutnya disebut golongan Sunni.⁴ Golongan ini berusaha mengantisipasi pihak-pihak yang mereka sebut sebagai *ahl al-bida'* (kelompok *bid'ah*) yang sepanjang anggapan dan penilaian mereka, menyimpang dari sunah Nabi dan lebih banyak menggunakan rasio dalam memahami ajaran-ajaran yang terdapat dalam Alquran dan hadis.

Ahmad Sa'ad Hamdan, ketika memberikan kata pendahuluan dalam kitab *Syarh Ushul I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, menyatakan golongan Sunni menyandarkan paham keagamaannya kepada lima prinsip dasar yang menjadi metode berpikir (*manhaj*) mereka. Kelima prinsip itu adalah (1) mengikuti ajaran

² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (selanjutnya disebut *Islam Ditinjau*), (Jakarta: Universitas Indonesia Press. 1985), hlm. 33.

³ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, hlm. 34–5. Sebagian sarjana menilai bahwa dikotomi antara tasawuf Sunni dan Falsafi itu tidaklah tepat. Sebab istilah Sunni biasanya dikontraskan dengan Syiah, bukan Falsafi.

⁴ Sunni merupakan aliran yang selalu berpegang kepada Sunnah Nabi, selain berpegang kepada Alquran. Istilah Sunni identik dengan istilah "*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*".

yang terdapat dalam Alquran dan sunah Nabi tanpa banyak memberikan takwil terhadap dalil yang terdapat di dalam keduanya; (2) berpegang pada pendapat dan perbuatan para sahabat Nabi; (3) tidak terlibat dalam diskusi dengan *ahl al-bida'*; (4) tidak mendalami persoalan-persoalan yang berhubungan dengan hal-hal yang gaib; dan (5) mengutamakan kesatuan umat serta mendorong terciptanya jamaah kaum muslim.⁵ Sementara itu, Mani' ibn Hammad al-Juhnu dalam *al-Marwsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Mazahib wa al-Ahزاب al-Mu'ashirah* menyibakkan bahwa dasar-dasar *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu adalah (1) berpegang kepada Alquran, sunah Rasul, dan *ijma' al-salaf al-shalih*, (2) semua ayat Alquran harus dijadikan pedoman syariat bagi umat islam dan semua hadis sahih wajib diterima sekalipun kualitas hadis itu *ahad*.⁶

Berangkat dari prinsip-prinsip dasar tersebut, aliran Sunni dapat saja menerima aliran-aliran tertentu dan menolak aliran atau mazhab lainnya. Di bidang teologi, misalnya, golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* lebih banyak sebangun dengan *Asy'ariyah*, *Maturidiyyah*, dan bahkan *Salafiyyah*.⁷ Di bidang hukum, golongan ini mengakui keempat mazhab fikih ortodoks,⁸ yakni fikih Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Namun, dalam pengalaman sehari-hari, mereka kebanyakan menganut salah satu dari mazhab yang empat itu, yakni mazhab Syafi'i.⁹ Sementara di bidang tasawuf, golongan Sunni ditandai dengan penerimaan mereka terhadap ajaran

⁵ Lihat Abu al-Qasim Habbatullah al-Lalaqa'i, *Syarh Ushul al-Itiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, diteliti (di-tahqiq) oleh Ahmad Sa'ad Hamdan, (Riyadl: Dar Thayyibah li al-Nasyar wa al-Tawzi'. 1402 H), hlm. 6.

⁶ Lihat al-Juhni, *al-Marwsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Mazahib wa al-Ahزاب al-Mu'ashirah* (Riyadl: Dar al-Nadwah li al-'Alimiyyah, 1418), hlm. 40.

⁷ Lihat Abd al-Rahman ibn Amad al-Ijji, *al-Marwaqif fi 'Ilm al-Kalam* (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.t.), hlm. 429.

⁸ Ortodoksi, yang berasal dari kata Yunani, *orthos* (benar) dan *dokein* (berpikir, berpendapat), dalam lingkungan keagamaan disebut sebagai "ajaran yang benar". Dalam teologi Islam, ia disebut dengan istilah *ahl al-baqq* sehingga ulama Sunni sering dijuluki sebagai kaum ortodoks karena berpegang kepada ajaran Alquran dan hadis. Sebaliknya, heterodoksi dinilai sebagai ideologi yang menyimpang dari keduanya, sehingga mereka sering disebut dengan *ahl al-dlalal*, yang dinilai oleh penganut ortodoks sebagai *bid'ah*, *kufri*, *zindiq*, dan bahkan *ilbad*. Lihat *Ensiklopedi Nasional Indonesia* (Bekasi: Delta Pamungkas, 2004), Cet. ke-4, V. II, hlm. 317. Bandingkan dengan Cyril Classe, "Sunni" dalam *The Concise Encyclopedia of Islam*, (San Fransisco: Harper and Row, 1989), hlm. 381-2.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The Chicago University Press. 1979), hlm. 84.

tasawuf yang memandang *ma'rifat*¹⁰ sebagai *maqam*¹¹ (tingkat) tertinggi yang dapat dicapai seorang sufi¹² dan menolak *syatahat* (*theopathical stammerings*).¹³

PERLUNYA MENGENAL PEMIKIRAN AKIDAH AL-BANJARI

Dalam sejarah islamisasi Nusantara, ternyata paham Sunni itulah yang berkembang di wilayah ini. Hal ini terbukti dengan penemuan sebuah naskah tua yang oleh Hoesein Djajadiningrat diduga berasal dari Sunan Bonang, salah seorang Wali Sanga, dari abad ke-16 M. Dari isi naskah tersebut diketahui secara implisit bahwa aliran akidah yang disebarkan oleh Wali Sanga di Jawa adalah akidah Sunni.¹⁴ Begitu pula, corak Islam yang dibawa oleh al-Raniri, al-Sinkili, dan al-Falimbaniy ke wilayah Sumatra pada abad ke-17 dan ke-18 lebih banyak dipengaruhi oleh paham Sunni.

Corak Islam yang dibawa ke Kalimantan, khususnya di daerah Kalimantan Selatan, juga sangat kental dengan corak Sunni. Hal ini tidak dapat dilepaskan dengan peranan penting sosok Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710–1812 M) (selanjutnya disebut Al-Banjar) dalam menyiarkan Islam. Al-Banjari yang berpaham Sunni itu berhasil telah sukses dalam mendakwahkan Islam, baik lewat dakwah kultural, maupun dakwah struktural kepada masyarakat Banjar. Keberhasilan dakwah Al-Banjari ini tidak hanya disebabkan karena ia terjun langsung memberikan penyuluhan kepada masyarakat, mendidik kader-kader ulama lewat lembaga

¹⁰ Ma'rifat adalah suatu paham yang menyatakan bahwa Tuhan dapat melimpahkan cahaya-Nya dengan terbukanya tabir yang menghalangi manusia melihat Tuhan. Ma'rifat mengambil bentuk kejiwaan di mana manusia mendapatkan pengetahuan langsung dari Tuhan. Ideologi ini dibawa oleh Zūn al-Nun al-Mishri (w. 860 M.) dan al-Ghazali (w. 1111 M.).

¹¹ *Maqam* ialah tingkatan atau tahapan yang harus ditempuh seorang sufi, seperti *maqam tarwat* dan *zuhd*.

¹² Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi, *al-Ta'aruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf*, diteliti oleh Muhammad Amin al-Nawawi, (Kairo: Maktab al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1966), hlm. 158-9.

¹³ *Syatahat* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai atau sedang dalam keadaan *ittihad* atau *bulul* (bersatu dengan Tuhan). Paham *ittihad* dibawa oleh Abu Yazid al-Bustami (w. 874), sedangkan paham *bulul* dibawa oleh al-Hallaj (l. 244 H./858 M. dan w. 309 H./921 M.).

¹⁴ Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, t.t.), hlm. 11-3. Bandingkan dengan Tim Peneliti Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, "Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Akidah Islam", (Kumpulan Makalah), Laporan Hasil Penelitian Seminar Sehari, IAIN Antasari Banjarmasin, 1988, hlm. 2.

pendidikan, serta memberikan nasehat dan fatwa keagamaan sebagai bahan kebijakan kepada Sultan Banjar, tetapi juga karena dakwahnya, yang dibantu oleh para murid dan pengikutnya, ditopang oleh karya tulis keagamaan beraliran Sunni yang ditulisnya dan kemudian dijadikan pedoman keyakinan dan tuntunan kehidupan bagi masyarakat Banjar dalam menjalankan aktivitas keagamaan mereka.

Al-Banjari lahir di Lok Gabang, Martapura, Kalimantan Selatan, pada tanggal 15 Safar 1122 (19 Maret 1710 M) dan wafat pada tanggal 6 Syawal 1227 H (13 Oktober 1812 M).¹⁵ Ia dikenal dengan jasanya yang besar dalam proses islamisasi Kalimantan. Namun, relatif masih sedikit riset yang dilakukan oleh para ilmuwan dan sarjana tentang tokoh besar ini. Bahkan, menurut penulis, belum ditemukan para ahli yang meneliti secara serius pemikiran akidahnya dalam bentuk disertasi.

Sosok Al-Banjari bersama dengan tokoh jaringan ulama lainnya pernah diteliti secara serius oleh Azyumardi Azra. Namun, kajian Azra lebih banyak membahas biografi dan sejarah sosial serta intelektual Al-Banjari dibandingkan membahas pemikiran akidahnya.¹⁶ Sementara, tokoh ulama lainnya yang terlibat dalam jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah sebagaimana yang dikaji Azra, seperti Hamzah Fansuri,¹⁷ Syamsuddin Sumatrani,¹⁸ Nuruddin al-Raniri,¹⁹ Abd

¹⁵ Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Tuan Haji Besar)* (selanjutnya disebut *Maulana Syekh*), (Martapura: Sekretariat Madrasah Sullam al-'Ulm, 1980), hlm. 59.

¹⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (selanjutnya disebut *Jaringan Ulama*), (Bandung: Mizan, 1994), Cet. I, hlm. 251-5.

¹⁷ Penelitian serius terhadap tokoh Hamzah Fansuri dalam bentuk disertasi pernah dilakukan oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas. Kemudian disertasi itu diterbitkan dalam bentuk buku oleh University of Malaya Press tahun 1970, dengan judul, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Penelitian yang sama juga dilakukan oleh Abdul Hadi W.M., dengan judul, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, yang diterbitkan oleh Paramadina pada 2001. Penelitian tentang pandangan Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Nuruddin al-Raniri terhadap konsep *wahdah al-wujud* pernah juga dilakukan oleh Sangidu. Kajian yang terakhir ini diterbitkan dalam bentuk buku oleh Gema Media pada 2003, dengan judul, *Wahdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin al-Raniri*.

¹⁸ Kajian yang serius dalam bentuk disertasi terhadap tokoh Syamsuddin Sumatrani, pernah dilakukan oleh Abdul Aziz Dahlan. Disertasi itu, kemudian, diterbitkan oleh IAIN Imam Bonjol Press pada 1999, dengan judul, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdatul al-Wujud (Kesatuan Wujud), Tuhan, Alam, Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*.

¹⁹ Pemikiran al-Raniri, khususnya dalam bidang tasawuf, pernah diteliti dalam bentuk disertasi oleh Ahmad Daudy, yang kemudian diterbitkan oleh Penerbit Rajawali Jakarta dengan judul, *Allah dan Manusia*

al-Ra'uf al-Sinkili,²⁰ Yusuf al-Maqassari,²¹ Abd al-Shamad al-Falimbani,²² dan Muhammad Nafis al-Banjari,²³ harus diakui, sudah relatif banyak dikaji dan diteliti secara khuyuuk oleh para ilmuwan atau sarjana dalam bentuk disertasi.

Oleh karena itu, tokoh Al-Banjari ini menjadi amat menarik untuk dijadikan objek penelitian ilmiah. Kajian atas corak pemikiran agama untuk diungkap dan dibahas. Mengungkapkan dan membahas pemikiran keagamaan Al-Banjari, khususnya dalam bidang akidah, diharapkan dapat memberikan gambar secara utuh mengenai paham keagamaannya dan ajaran yang dibawa dan didakwahnya kepada masyarakat Banjar pada saat Ia hidup.

Seperti ulama Nusantara lainnya, Al-Banjari cukup produktif dalam menghasilkan karya tulis, baik dalam bidang akidah, fikih, maupun tasawuf. Mengkaji secara komprehensif terhadap ketiga bidang tersebut tentu melibatkan kajian, tinjauan, dan pembahasan yang sangat luas.

Namun, karena berbagai keterbatasan kajian ini hanya memfokuskan pada bidang akidah. Bidang ini diambil sebagai fokus bahasan karena selain adanya beberapa tulisan Al-Banjari yang membahas akidah Islam, juga aspek ini dipandang cukup kuat pengaruhnya terhadap pembentukan keyakinan, sikap, dan pandangan hidup seseorang.

Penyampaian materi dakwah Al-Banjari di bidang akidah tampaknya tidak bisa dilepaskan dari sosio-kultural yang mengitarinya. Ia berhadapan dengan masyarakat Banjar yang saat itu masih terpengaruh ajaran animisme, ajaran Hindu,

dalam *Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniri*.

²⁰ Penelitian penting terhadap tafsir *Tarjuman al-Mustafid*, karya al-Sinkili dalam bentuk disertasi pernah dilakukan oleh Salman Harun dengan judul "Hakekat Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel," 1988.

²¹ Riset terhadap naskah-naskah *Zubdah al-Asrar*, karya al-Maqassari pernah diteliti oleh Nabilah Lubis, kemudian diterbitkan oleh Penerbit Mizan pada 1996, dengan judul, *Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makasari, Menyingkap Intisari Segala Rahasia*.

²² Pemikiran Tasawuf al-Falimbani pernah diteliti oleh M. Chatib Quzwain dengan judul, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syekh Abdus-Samad al-Palimbani* (Bulan Bintang, 1985). Kajian yang sama juga dilakukan oleh Wan Jamaluddin dengan judul, *Pemikiran Neo-Sufisme 'Abd Al-Shamad Al-Palimbani*, yang diterbitkan oleh Pustaka Irfan pada 2005.

²³ Kajian dalam bentuk disertasi terhadap tasawuf Muhammad Nafis Al-Banjari dilakukan oleh Ahmadi Isa, yang kemudian diterbitkan oleh Penerbit Raja Grafindo pada 2001 dengan judul, *Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*.

dan ajaran tasawuf *wujudiyah mulhidah*. Karena kondisi masyarakat seperti itu, Al-Banjari menjalankan dakwah kultural dan struktural, baik dalam bentuk lisan maupun tulisan. Ia mengarang kitab tentang konsep iman dan konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, serta pandangannya terhadap “kemunculan” Imam al-Mahdi dan tanda-tanda kiamat *kubra* (besar). Al-Banjari menentang ajaran-ajaran yang bertentangan dengan Alquran dan hadis, seperti ajaran *manyanggar banua* (upacara selamatan atau tolak bala dengan cara meletakkan sesajen atau memuja roh) dan *mambuang pasilih* (upacara selamatan untuk membuang sial seperti upacara “mandi-mandi” tujuh bulanan bagi wanita hamil agar selamat saat melahirkan), dan bersahabat dengan orang gaib (makhluk jin).

Banyak sarjana telah menulis tentang riwayat hidup dan karya-karya Al-Banjari. Akan tetapi, upaya menganalisis pemikiran-pemikiran Al-Banjari tentang ajaran Islam yang tertuang dalam karya tulisnya tersebut, masih sangat sedikit, apalagi yang berkenaan dengan pemikiran-pemikiran akidahnya. Kurangnya upaya menganalisis pemikiran akidah Al-Banjari mungkin disebabkan oleh sosoknya yang lebih dikenal sebagai seorang ahli fikih dengan karya monumentalnya *Sabil al-Muhtadin li al-Tafaqquh fi al-Din*.²⁴

Untuk mengenali pemikiran akidah Al-Banjari, tampaknya perlu dikaji lebih mendalam dan komprehensif terhadap karya-karyanya yang terkait akidah. Di antaranya adalah *Tuhfa al-Raghibin fi Bayan Haqiqat Iman al-Mu'minin wa ma Yuftidubu min Riddah al-Murtaddin* (selanjutnya disebut *Tuhfa al-Raghibin*) dan *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Allamah al-Mahdi al-Muntazhar* (selanjutnya disebut *al-Qawl al-Mukhtasar*). Mengenai kedua karya tulis ini, Abdurrahman mengatakan:

Selain itu juga dalam kitab *Tuyfat al-Raghibin* banyak dibicarakan persoalan yang menyangkut kegiatan praktik sehari-hari yang dianggap bertentangan dengan akidah Islam. Sedangkan yang khusus membahas kedatangan al-Mahd³ dan tanda-tanda hari Kiamat telah dibahasnya dalam kitab *al-Qawl al-Mukhtasar*.²⁵

²⁴ Pijper G.J., *Pragmata Islamica: Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press. 1987), hlm. 54.

²⁵ Abdurrahman. “Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar”. *Makalah* disampaikan pada Diskusi Kelompok Cendekiawan Muslim, Banjarmasin. Tanggal 9 Juli 1988.

Selanjutnya, Abu Daudi, salah seorang keturunan Al-Banjari, mengatakan bahwa kitab *Tuhfah al-Raghibin* ini ditulis untuk menghapus kebiasaan-kebiasaan yang memungkinkan orang tergelincir ke arah kesirikan dan kemurtadan yang bertentangan dengan akidah *Ahl-al-Sunnah wa al-Jama'ah*.²⁶ Namun, kalau dikaji lebih mendalam, sebenarnya pemikiran akidah Al-Banjari tidak hanya membahas masalah tersebut, melainkan juga membahas tentang masalah *firqah* umat Islam yang terpecah menjadi 73 golongan, masalah hakikat iman, hubungan iman dan Islam, dosa besar, dan masalah tanda-tanda kiamat besar.

Harus diakui bahwa topik-topik tersebut pernah dikaji oleh banyak sarjana. Namun, cakupan kajian-kajian tersebut relatif masih kurang utuh dan bahasannya relatif masih kurang mendalam. Sebagai contoh, tulisan M. Zurkani Jahja (2005), "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf" tampaknya masih kurang lengkap, kurang mendalam, dan tidak sepenuhnya melakukan kajian interteks antara karya-karya Al-Banjari dan karya-karya ulama-ulama Sunni masa lalu seperti *Kitab Ushul al-Din* karya al-Bazdawi, *Kitab al-Aqaid* karya Najm al-Din Umar al-Nasafi, *Syarh al-Aqa'id al-Nasafiyah* karya al-Taftazani, dan *Talbis Iblis*, karya Ibn al-Qayyim al-Jawziyah.

Padahal, karya-karya inilah yang kelihatannya banyak mempunyai kesamaan pendapat dengan *Tuhfah al-Raghibin* karya Al-Banjari. Di sinilah tampaknya kelemahan dan kekuranglengkapan tulisan M. Zurkani Jahja sehingga ia menyimpulkan bahwa pemikiran akidah Al-Banjari lebih cenderung sepaham dengan al-Syahrastani tentang masalah pembagian *firqah* umat Islam. Lebih dari itu, perlu dipertanyakan kembali apakah benar pemikiran akidah Al-Banjari, khususnya tentang *firqah* ummat, seperti itu? Dan apakah benar Al-Banjari cenderung berpaham *Asy'ariyah*? Pertanyaan-pertanyaan ini perlu dijawab untuk mengetahui posisi pemikiran akidah Al-Banjari yang sebenarnya.

Oleh karena itu, hemat penulis, kesimpulan M. Zurkani Jahja itu perlu dikaji kembali. Sebenarnya, ditinjau dari kutipan atau rujukan yang dipakai oleh Al-Banjari di dalam karyanya, terdapat rujukan tidak hanya kepada kitab-kitab beraliran *Asy'ariyah*, tetapi juga beraliran *Maturidiyyah* dan *Salafiyyah*. Oleh karena itu, dapat diduga kuat atau dapat dijadikan satu hipotesis bahwa pemikiran akidah Al-Banjari

²⁶ Abu Daudi, *Maulana Syekh*, hlm. 39.

cenderung eklektif (campuran). Pada saat tertentu, Al-Banjari sepaham dengan *Ash'ariyyah*, namun pada saat yang lain, ia sepaham, atau setidaknya mempunyai kesamaan, dengan paham *Maturidiyyah*. Bahkan, dalam batas-batas tertentu, pemikiran akidah Al-Banjari sejalan dengan pemikiran akidah *Salafiyyah*. Sebagai ulama yang ditakdirkan lahir pada abad ke-18 M dan masuk dalam jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara, diduga kuat bahwa pemikiran akidah Al-Banjari masih terpengaruh dengan pola berpikir ulama Sunni masa lalu yang berpegang kepada Alquran, hadis, dan *ijma'* ulama dan corak pembaruannya cenderung kepada bentuk purifikasi terhadap ajaran atau kepercayaan yang berkembang saat itu.

Khusus kajian tentang topik al-Mahdi, Marzuki Arsyad Ash (1999) telah mengkaji pemikiran akidah Al-Banjari tentang topik tersebut. Kajian Marzuki harus diakui hanya terbatas pada topik al-Mahdi, tanpa meneliti pemikiran akidah lainnya seperti tanda-tanda kiamat besar. Hal ini jelas menunjukkan bahwa penelitian Marzuki Arsyad juga relatif masih terbatas dan tidak komprehensif. Oleh karena itu, penelitian yang memfokuskan kepada pemikiran akidah Al-Banjari secara spesifik, mendalam dan komprehensif menjadi penting untuk dilakukan, bukan hanya karena perlu membuat deskripsi dan analisis mengenai aktivitas-aktivitasnya dalam menjalankan peran dan fungsi keutamaannya, tapi juga—dan ini yang menjadi kajian utama dalam buku ini—karena penting diungkapkan dan dibahas pemikiran akidah yang dibawa dan diajarkannya kepada masyarakat Banjar saat itu. Mengungkapkan dan mengkaji sisi pemikiran akidah Al-Banjari ini, selain berguna untuk melihat dan menentukan kontribusinya bagi perkembangan akidah Islam di kawasan Nusantara, juga sekaligus akan dapat memberikan gambaran mengenai pemikiran akidah seperti yang tertulis pada kitab yang dikarangnya, yang kemudian kitab tersebut dibandingkan secara interteks dengan lalu lintas berbagai karya ulama Islam Klasik, khususnya yang beraliran Sunni.

FOKUS BUKU INI

Secara etimologis, kata kaidah berakar dari kata *'aqada ya'qidu*, yang berarti menyimpulkan atau mengikatkan tali dan mengadakan perjanjian. Dari kata ini muncul bentuk lain, seperti *i'taqada ya'taqidu i'tiqadan*, yang berarti mempercayai, meyakini dan keyakinan. Kata akidah memiliki pengertian sama dengan kata *i'tiqad*. Menurut Hasbi Ash Shiddieqy, akidah berasal dari bahasa arab, *'aqidah*,

yang bentuk pluralnya *'aqa'id*, yang berarti “sesuatu yang dipegang teguh dan terhunjam kuat di dalam lubuk jiwa dan tak dapat beralih daripadanya”. Al-Jurjani mendefinisikan akidah sebagai “sesuatu yang terhujam di dalam jiwa, bukan perbuatan.” Jamil Syaliba mendefinisikannya sebagai “aturan yang tidak ada keraguan di dalam hatinya dalam meyakinkannya.” Selain itu, Hassan Hanafi, seorang teolog muslim kontemporer, memahami akidah sebagai suatu istilah yang hanya diterima di kalangan lembaga-lembaga keagamaan (Islam). Akidah, lanjut Hanfi, adalah motor penggerak manusia; ia merupakan etos yang tidak mungkin digambarkan dengan pemikiran dan diungkapkan dengan rumusan logika. Dari beberapa batasan tersebut, dapat dipahami bahwa akidah adalah suatu keyakinan yang terhunjam di dalam hati, yang tidak ada keraguan terhadap keyakinan itu, dan cenderung tidak memberikan ruang untuk berwacana dan berpikir spekulatif.

Biasanya, sumber akidah lebih berdasarkan kepada wahyu. Hal ini jelas berbeda dengan term “Ilmu Kalam” atau “teologi” yang lebih banyak memberikan ruang untuk berpikir spekulatif dengan dialektika, dan biasanya lebih banyak bersumber kepada akal.

Pembahasan masalah akidah sering dikaitkan dengan keimanan, khususnya tentang rukun iman yang enam sebagaimana disebutkan dalam Alquran dan hadis, dan kemudian dirumuskan oleh para ulama. Keenam rukun iman itu adalah iman kepada Allah, rasul-rasul-Nya, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, hari kiamat, dan *qadha* serta *qadar*-Nya. Dari keenam rukun iman tersebut, Alquran dan hadis lebih banyak menyinggung masalah keimanan kepada Allah dan hari kiamat. Hal ini karena rukun iman yang lainnya, seperti iman kepada rasul, malaikat, kitab dan *qadha* dan *qadar*, pada hakikatnya dapat dikembalikan kepada iman Allah. Sedangkan iman kepada hari kiamat merupakan satu rukun iman yang berdiri sendiri.

Selain itu, akidah dapat dibagi kepada dua macam, yakni akidah pokok dan akidah cabang. Kalau akidah pokok dipahami sebagai butir-butir akidah yang dapat disepakati oleh seluruh ulama atau umar karena berdasar kepada dalil yang *qath'i* atau pasti dan tegas, maka akidah cabang dipahami sebagai butir-butir yang tidak disepakati oleh ulama atau umat Islam karena berdasar kepada dalil yang *zhanni*. Misalnya, iman kepada Allah adalah akidah pokok karena disepakati oleh ulama dan umat Islam, tapi hakikat iman kepada Allah menjadi akidah cabang

karena tidak disepakati oleh seluruh ulama. Begitu juga iman kepada hari kiamat merupakan akidah pokok bagi umat Islam, tetapi pembahasan tanda-tanda kiamat menjadi akidah cabang.

Sebagai seorang ulama abad ke-18 yang beraliran Sunni, Al-Banjari dalam tulisannya di bidang akidah, seperti *Tuhfah al-Raghibin* dan *al-Qawl al-Mukhtashar*, ternyata membahas masalah-masalah akidah seperti hakikat iman, konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, serta Al-Mahdi dan tanda-tanda kiamat besar yang merupakan kelanjutan bahasan akidah pokok iman kepada Allah dan kepada hari kiamat. Oleh karena itu, pembahasan dalam buku ini terbatas kepada masalah pokok, yakni bagaimana pemikiran akidah Al-Banjari sebagaimana tertulis dalam karyanya? Masalah pokoknya itu, kemudian, diperinci menjadi tiga rumusan submasalah sebagai berikut.

1. Bagaimana pemikiran akidah Al-Banjari tentang *firqah* umat Islam, baik yang termasuk aliran *Ahl al-Bida'*, maupun aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*?
2. Bagaimana pemikiran akidah Al-Banjari tentang hakikat iman dan pemurnian akidah Islam?
3. Bagaimana pandangan Al-Banjari tentang al-Mahdi dan tanda kiamat Besar?

RELEVANSI BUKU

Secara umum, buku ini dimaksudkan untuk mengetahui dan mendeskripsikan pemikiran akidah Al-Banjari. Secara terperinci, buku ini bertujuan untuk (1) mengetahui pemikiran Al-Banjari tentang *firqah* umat Islam, baik golongan *Ahl al-Bida'*, maupun aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*; (2) mengetahui pemikiran Al-Banjari tentang masalah hakikat iman dan pemurnian akidah Islam; dan (3) mengetahui dan mendeskripsikan pandangan Al-Banjari tentang al-Mahdi dan tanda kiamat besar.

Kegunaan buku ini tidak hanya untuk kepentingan ilmiah teoritis, tetapi juga untuk kegunaan praktis. Di bidang ilmiah teoritis, buku ini, pada dasarnya, berguna untuk menyingkap sisi-sisi gelap yang belum terungkap dengan jelas selama ini tentang Al-Banjari, khususnya yang berkaitan dengan pemikiran akidah Al-Banjari, baik pendapatnya tentang *firqah* umat Islam, hakikat iman dan pemurnian akidah, maupun pandangannya tentang al-Mahdi dan tanda kiamat besar. Dengan kata lain, buku ini diharapkan dapat memberikan sumbangan dan memperkaya khazanah

pemikiran akidah intelektual Muslim masa lalu. Sedangkan kegunaan praktisnya, di antaranya, adalah mengambil dan menerapkan berbagai pemikiran akidah Al-Banjari yang dinilai masih relevan dengan konteks sekarang. Boleh jadi, pemikiran akidah Al-Banjari yang ditulisnya pada abad ke-18 yang lalu masih tetap relevan dengan konteks sekarang ini, yang dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Sepanjang pengetahuan saya, ada beberapa sarjana atau ilmuwan yang telah melakukan kajian dan penelitian terhadap pemikiran-pemikiran Al-Banjari. Dari sejumlah tulisan yang ada itu, penulis belum mendapatkan satu karya pun yang membahas secara khusus tentang aspek akidahnya secara utuh, komprehensif, dan mendalam.

Salah satu di antara mereka yang meneliti pemikiran tokoh Al-Banjari adalah Noorhaidi, alumnus Leiden University, Belanda. Melalui tesisnya (1999), "*Muhammad Arshad Al-Banjari (1710—1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate*", ia mengemukakan biografi Al-Banjari dan peranannya dalam proses islamisasi di Kalimantan Selatan. Penelitian ini lebih memfokuskan kepada Islamisasi di daerah kesultanan Banjar, baik di lingkungan institusi pemerintahan seperti pembentukan lembaga fatwa dan institusi *qadha* (pengadilan agama), maupun di kalangan rakyat Banjar seperti larangan *manyanggar banua* dan *membuang pasilih*. Di antara bahasan penelitiannya adalah upaya Al-Banjari untuk memurnikan ajaran Islam dari berbagai paham yang dinilainya menyimpang seperti paham *wahda al-wujud* yang dibawa oleh Muhammad Nafis Al-Banjari, pengarang kitab *al-Durr al-Nafis*. Selain itu, dalam penelitiannya juga diungkap fatwa Al-Banjari tentang hukuman mati terhadap Syekh Haji Abdul Hamid Abulung yang dinilai sebagai pengikut paham *wujudiyah* yang menyimpang dan fatwanya tentang *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*, tradisi yang berasal dari paham animisme yang banyak memengaruhi sebagian masyarakat. Dalam fatwanya yang terakhir ini, Al-Banjari menilai pelaku tradisi tersebut sebagai orang yang *mubazzir*, fasik, dan bahkan dapat dikatakan pelaku syirik. Tambahan lagi, penelitian Noorhaidi ini juga sekaligus mengungkap perdebatan tentang siapa pengarang sejatinya kitab *Tuhfa al-Raghibin* di mana ia menelaahnya dari berbagai sumber dan naskah-naskah yang terpercaya yang terdapat di Indonesia, Belanda, dan Malaysia. Lalu, ia memberikan penilaian kritis terhadap berbagai sumber tersebut dan kemudian menyimpulkan bahwa kitab tersebut, tak bisa diragukan

lagi, adalah buah karya Al-Banjari. Penelitian ini jelas tidak mengungkap pemikiran akidah Al-Banjari secara komprehensif dan menganalisisnya secara mendalam.²⁷ Walaupun demikian, Noorhaidi telah berusaha secara serius untuk mengungkap secara filologis dan hermeneutis tentang pengarang sebenarnya dari kitab *Tuhfa al-Raghibin* sehingga ia patut mendapatkan penghargaan yang semestinya.

Dalam pembahasan yang sama terhadap kitab *Tuhfa al-Raghibin*, H. Asywadi Syukur (1989), melalui penelitiannya yang berjudul "Suatu Studi tentang Risalah *Tuhfa al-Raghibin*", berusaha meyakinkan bahwa risalah tersebut benar-benar karya Al-Banjari. Bahkan, kajiannya dengan pendekatan sejarah dan filologis tersebut jauh lebih lebih lengkap dibanding dengan kajian yang dilakukan oleh Noorhaidi.²⁸ Meskipun demikian, Penelitian ini jelas terbatas pada fokus pembuktian kebenaran bahwa risalah atau kitab tersebut adalah buah karya Al-Banjari.

Penelitian dengan topik yang sama juga diangkat oleh H. Abdurrahman (1988) dengan judul "Siapa Pengarang *Tuhfa al-Raghibin*?" Dilihat dari judulnya, tampaknya Abdurrahman masih mempertanyakan masalah yang berkembang selama ini tentang siapa sebenarnya pengarang kitab tersebut, apakah Al-Banjari ataukah Syekh Abd al-Shamad al-Falimbani? Dengan melakukan perbandingan terhadap kedua tokoh ulama Nusantara itu, akhirnya ia menyimpulkan bahwa kitab tersebut tidak diragukan lagi adalah karya Al-Banjari.²⁹ Selain itu, Abdurrahman dalam kajiannya yang lain juga meneliti pemikiran Al-Banjari tentang Imam Mahdi dengan judul "Pandangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari tentang al-Mahdi". Namun, ia hanya memfokuskan kajiannya terhadap empat pasal dari 11 pasal yang terdapat dalam *al-Qawl al-Mukhtasar*, karya Al-Banjari. Dalam tulisannya, ia hanya mendeskripsikan pemikiran Al-Banjari tentang al-Mahdi. Hal ini dianggap penting karena menurutnya, Al-Banjari dinilai berpaham Sunni yang berbeda dengan penelitian-penelitian yang lain tentang al-Mahdi yang cenderung

²⁷ Noorhaidi, "Muhammad Arshad Al-Banjari (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", *Tesis M.A dalam Islamic Studies*, (Leiden: Perpustakaan Leiden University, 1999), hlm. 54-6, t.d.

²⁸ H.M. Asywadi Syukur, "Suatu Studi tentang Risalah Tuhfatur Raghibin" (selanjutnya disebut "Suatu Studi"), *Makalah Diskusi*, (Banjar Masin, Perpustakaan IAIN Banjarmasin, 1989), hlm. 7-31

²⁹ Abdurrahman, "Siapa Pengarang *Tuhfatur Raghibin*?", *Makalah Diskusi*, tanggal 25 Desember 1988.

mengarah ke *Syi'ah* atau *Abmadiyah* seperti yang dilakukan oleh M. Arsyad Thalib Lubis dan Muslih Fathoni. Bahkan Abdurrahman mengkritik tesis Fathoni yang dinilai cenderung mempersamakan atau menyeragamkan tanda-tanda al-Mahdi antara *Syi'ah* dan Sunni.³⁰ Namun, kajian Abdurrahman masih bersifat umum, deskriptif, dan apresiatif sehingga tampaknya tidak menggambarkan secara lebih utuh, mendalam, dan kritis.

Masih terkait dengan penelitian akidah Al-Banjari, Marzuki Arsyad Ash (1999), dalam penelitiannya berjudul "Imam Mahdi dalam Pandangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710–1812 Masehi): Kajian atas *Risalah al-Qawl al-Mukhtajar fi al-Imam al-Mahdi al-Muntazhar*", lebih memfokuskan masalah bahasannya pada berbagai pandangan Al-Banjari mengenai identitas dan profil Imam Mahdi, misi dan peranan Imam Mahdi, dan peristiwa setelah wafatnya Imam Mahdi. Penelitian ini lebih banyak memberikan pembahasan yang deskriptif tentang al-Mahdi dan tidak mengungkapkan masalah akidah yang pernah diungkap Al-Banjari dalam kitabnya yang lain seperti masalah unsur iman dan hal-hal yang merusak iman sehingga jelas penelitian ini masih belum komprehensif dan mendalam.

Penelitian mengenai pemikiran akidah Al-Banjari yang agak lengkap cakupannya namun terbatas dalam pembahasan dan analisisnya juga dilakukan oleh H. M. Zurkani Jahja (2005), seorang pakar dalam bidang Teologi Islam di IAIN Antasari Banjarmasin. Melalui kajiannya yang berjudul "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", ia meneliti pemikiran Al-Banjari tentang konsep iman, fungsionalisasi iman dalam kehidupan, pemurnian akidah, menegakkan konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang luas, dan pentingnya pengetahuan tentang hari kiamat. Sementara dalam bidang tasawuf, ia membahas tentang tasawuf Sunni Al-Banjari, masalah Tarikat Al-Banjari, dan penentangan Al-Banjari terhadap tasawuf *wujudiyah mulhidah*. Selain itu, ia juga mengkaji beberapa pemikiran Al-Banjari yang relevan dengan konteks sekarang ini.³¹ Namun, pembahasan Zurkani Jahja tampaknya lebih banyak bersifat deskriptif

³⁰ Abdurrahman, "Pandangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari tentang Imam Mahdi, *Makalah* Diskusi, Banjarmasin 28 Januari 2000.

³¹ H. M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari³ di Bidang Teologi dan Tasawuf" dalam Zulfa Jamalie (eds.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matabari*

dan apresiatif serta kurang bersifat analisis kritis. Selain itu, kajiannya tersebut belum mengarah kepada pendekatan filologis dan hermeneutis sehingga tidak menggambarkan secara jelas latar belakang dan posisi pemikiran akidah Al-Banjari secara utuh di tengah arus teks-teks ulama masa Islam klasik. Tambahan lagi, pembahasan dari sisi pemikiran akidah Al-Banjari yang menyangkut pandangan Al-Banjari tentang al-Mahdi dan tanda-tanda Kiamat belum diungkap juga secara menyeluruh.

Beberapa penelitian dalam bentuk skripsi juga ditemukan mengkaji pemikiran Al-Banjari. Ramli Nawawi (1977), dalam skripsinya yang berjudul "*Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Penyebar Ajaran Islam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan*", memfokuskan penelitiannya pada kitab *Tuhfah al-Raghibin*. Ia mengatakan bahwa Al-Banjari menjadi ulama pertama yang berusaha memberantas praktik kehidupan yang merusak iman dalam bentuk tulisan sehingga kitab *Tuhfah al-Raghibin* merupakan langkah pertama pemurnian Islam di daerah ini.³² Penelitian ini tentu saja tidak meneliti secara keseluruhan dan mendalam tentang ide pemikiran Al-Banjari dalam bidang akidah. Namun, usahanya tersebut perlu mendapat apresiasi.

Penelitian yang sama juga diangkat oleh Yusran (1988), alumni IAIN Antasari Banjarmasin, dalam skripsinya yang berjudul "*Studi tentang Risalah Tuhfah al-Raghibin*". Ia menyimpulkan bahwa karya tersebut adalah benar-benar karya tulis Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. Kesimpulan lain yang diambilnya adalah bahwa pemikiran Al-Banjari tentang masalah akidah yang tertuang dalam kitab tersebut yang menyangkut konsep iman, hal-hal yang merusak iman, paham-paham yang sesat dan sebagainya adalah dipengaruhi oleh paham *Ahl al-Sunnah wa al-*

Islam Kalimantan (selanjutnya disebut "Pemikiran"), Pusat Pengkajian Islam Kalimantan (PPIK) IAIN Antasari dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kalimantan Selatan bekerja sama dengan Pusat Ulama Kedah (PUK), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), serta Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) Malaysia, "Seminar Internasional Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", Kumpulan *Makalah*, Banjarmasin, (4-5 Oktober 2003), h. 1-24. Bandingkan dengan H.M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, Matabari Islam Kalimantan*, (Banjarmasin, Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2005), hlm. 137-74.

³² Ramli Nawawi, "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Penyebar Ajaran *Ahlus Sunnah Wal Jamaah* pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan", *Skripsi* pada Fakultas Keguruan (Banjarmasin: Perpustakaan Unlam, 1977), hlm. 74-5.

Jama'ah.³³ Apa yang disimpulkan oleh Yusran tampaknya tidak jauh berbeda dengan penelitian-penelitian lainnya. Dengan kata lain, penelitiannya ini hanya terbatas pada kajian kitab *Tuhfah al-Raghibin* tanpa mengkaji kitab-kitab Al-Banjari yang lain dalam bidang akidah sehingga kajiannya tentu saja tidak komprehensif.

Selain mengenai pemikiran Al-Banjari di bidang akidah, ada juga peneliti yang memfokuskan kajiannya dalam bidang hukum Islam dan dakwah Islam. Di antara penelitian dalam bidang hukum Islam dan dakwah Islam, sebagaimana yang dikutip oleh Abdurrahman (1997), antara lain adalah (1) Skripsi Abd. Latif (1985) yang berjudul "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dan *Kitab Sabilal al-Muhtadin*-nya" di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, (2) Skripsi M. Yusuf (1989) dengan judul "Kajian terhadap *Kitab Sabilal Muhtadin* karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Sebuah Tinjauan Ushul Fikih)" di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta; (3) Skripsi Ahmad Mas Ramadhani (1990) dengan judul "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Riwayat Hidup dan Pemikirannya di Bidang Dakwah" di Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta; (4) Tesis Rasyidah (1990) dengan judul "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam bidang Fikih" dalam bidang Ilmu Agama Islam di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.³⁴ Dan (5) Muslich Shabir (2005) yang berjudul "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari tentang Zakat (Suntingan Teks dan Intertekstual)".³⁵ Karya terakhir ini, yang berasal dari disertasi penulisnya, jelas hanya membahas masalah fikih Islam, khususnya masalah zakat, dan tidak menjelaskan dan mengaitkannya dengan masalah akidah. Oleh karena itu, dapat diketahui bahwa semua kajian tersebut tampaknya masih terbatas kepada masalah hukum (fikih) Islam dan dakwah Islam, dan tidak ada kajian yang terkait dengan masalah akidah Islam.

Selain itu, terdapat kajian yang mengkaji pemikiran tasawuf Al-Banjari seperti yang dilakukan oleh Bayani Dahlan (2004) dan M. Arrafie Abduh (2001).

³³ Yusran, "Studi tentang Risalah *Tuhfatur Raghibin*", Skripsi pada Fakultas Ushuluddin (Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari, 1988), hlm. 74-5.

³⁴ Lihat Abdurrahman, "Menelusuri Karya-karya Tulis Mengenal Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", *Banjarmasin Post* (Banjarmasin), 30 Maret 1997.

³⁵ Lihat Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari tentang Zakat (Suntingan Teks dan Analisis Intertekstual)*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2005).

Kalau Bayani Dahlan, dalam tulisannya yang berjudul “Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”, menyimpulkan bahwa menurut Al-Banjari, seseorang yang ingin mengenal Allah harus (1) mengenal dirinya sendiri dengan cara mengenal asal kejadiannya dari Nur Muhammad; (2) mematikan dirinya sebelum mati yang sebenarnya; dan (3) mem-*fana*-kan dirinya ke dalam *qudrah* dan *iradah* Allah Swt. Hal ini bisa ditempuh dengan jalan *musyabadah*, *muraqabah*, *muhadharah*, dan *dzikir* kepada Allah Swt. sampai seseorang mencapai tingkat *fana*, baik *fana fi al-af’al* pada tingkatan *’awam*, *fana fi al-sifah* pada tingkatan *khawas*, dan *fana fi al-zat* pada tingkatan *khawash al-khawash*.³⁶ Sementara itu, Arrafie Abduh dalam tulisannya yang berjudul, “Muhammad Arshad Al-Banjari and His Sufism Thought”, menyimpulkan bahwa tasawuf Al-Banjari tidak bisa dilepaskan dengan keterkaitan antara *syari’ah*, *tariqah*, dan *ma’rifah* untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah.³⁷ Jelas sekali kedua tulisan tersebut lebih banyak membahas pemikiran tasawuf Al-Banjari, dan tidak mengkaji pemikiran akidahnya secara khusus.

Kajian lain yang tidak bisa diabaikan adalah sebuah penelitian yang cukup luas yang pernah dilakukan oleh sebuah Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin pada tahun 1988/1989. Hasilnya dituangkan dalam “Laporan Penelitian Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”. Para peneliti yang terlibat dalam penelitian tersebut adalah H. M. Zurkani Jahja dan Mawardi Hatta yang mengangkat pemikiran Akidah Arsyad Al-Banjari; Hamzah Abbas, H.M. Qasthalani, dan Abd. Rahman Jaferi yang mengangkat pemikiran Al-Banjari dalam bidang *syari’ah*; H. Mahlan AN, Said Agil Assegaf, H.M. Aini Hadi, dan Ridhahani Fidzi yang mengkaji pemikiran AL-banjari dalam bidang dakwah.³⁸

Semua kajian di atas lebih banyak memberikan deskripsi dan apresiasi terhadap pemikiran Al-Banjari dan kurang memberikan analisis yang mendalam dalam bentuk analisis sejarah serta perbandingan dan analisis filologis, dan

³⁶ Lihat Bayani Dahlan, “Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”, dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 10, No. 10, Banjarmasin, Pusat Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin, April 2004, hlm. 97–118.

³⁷ Lihat Arrafie Abduh, Muhammad Arshad Al-Banjari and His Sufism Thought, *Nusantara Jurnal*, Riau: IAIN Syarif Qasim, Vol. 3, No.1, 2001, hlm. 35–47.

³⁸ Panitia Pelaksana, “Laporan Hasil Seminar Sehari: Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, Kumpulan *Makalah*, (Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari Banjarmasin, 1988).

hermeneutis. Hal ini wajar mengingat Tim ini bertugas dalam rangka pelaksanaan Proyek Peningkatan Perguruan Tinggi Agama/Institut Agama Islam Negeri Antasari Banjarmasin tahun 1988/1989. Namun, apa yang dilakukan oleh Tim Peneliti tersebut jelas sangat berarti bagi peneliti-peneliti berikutnya.

Di samping itu, pada tanggal 4–5 Oktober 2003, sejumlah pakar dari Indonesia dan Malaysia telah mengadakan “Seminar Internasional” yang membahas pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam bidang akidah, syariah, dakwah, dan pendidikan. Di antara sarjana Malaysia yang menulis dan memaparkan makalahnya adalah, (1) Dato Siddiq Fadzil dengan judul “Akal Budi Ilmuan Melayu Tradisional: Mengapresiasi Kecendekiawanan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”; (2) Siti Zalikah Md. Nor dengan judul, “Sumbangan dan Pengaruh Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Bidang Fiqh di Alam Melayu”; dan (3) Ustadz Muhammad Uthman El-Muhammady dengan judul “Pendidikan dan Da’wah oleh Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari *Rahimahullahu Ta’ala*”.

Sementara sarjana dan peneliti dari Indonesia, tepatnya dari daerah Kalimantan Selatan, yang menulis pemikiran Arsyad Al-Banjari adalah, (1) H. M. Asywardi Syukur dengan judul “Telaah Khusus terhadap *Kitab Sabil al-Muhtadin* Karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”; (2) H.M. Zurkani Jahja dengan judul “Pemikiran Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf”; dan (3) H. Muhammad Irsyad Zein (Abu Daudi) serta H. Hatim Salman, (salah seorang keturunan Al-Banjari) dengan judul makalah “Riwayat Hidup Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”.

Secara umum, tulisan-tulisan tersebut lebih banyak memberikan apresiasi terhadap pemikiran Al-Banjari, dan lebih banyak memberikan gambaran deskriptif, tapi kelihatannya tulisan tersebut masih kurang memberikan analisis kritis yang mendalam. Meskipun demikian, tulisan-tulisan tersebut lebih banyak memberikan apresiasi terhadap pemikiran Al-Banjari dan lebih banyak memberikan gambaran deskriptif, tapi kelihatannya kurang memberikan analisis kritis yang mendalam. Meskipun demikian, tulisan-tulisan tersebut patut diapresiasi dan dijadikan bahan untuk penelitian berikutnya. Tulisan-tulisan di atas yang dipaparkan dalam “Seminar Internasional” tersebut telah diterbitkan menjadi sebuah buku dengan judul “Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan” pada tahun 2005. Di dalam buku tersebut kemudian ditambahkan

dengan dua buah tulisan yang cukup penting juga untuk diketahui, yaitu tulisan Ahmad Juhaidei dengan judul “Kerajaan Banjar”, dan tulisan Zulfa Jamalie dengan judul “Biografi dan Pemikiran: Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari”.³⁹

Sarjana lain yang tertarik dalam mengkaji pemikiran Al-Banjari adalah Khairil Anwar, dosen STAIN Palangkaraya, Kalimantan Tengah. Melalui tulisannya di *Studia Islamika* (1996) dengan judul, “Ulama Indunisiyya al-Qarn al-Tsamin ‘Asyara: Tarjamah Muhammad Arsyad Al-Banjari wa Afkaruh”,⁴⁰ penulis mengakui bahwa pembahasannya masih kurang luas dan mendalam sehingga tulisan tersebut belum mengkaji secara komprehensif karya Al-Banjari dalam bidang akidah. Begitu juga apa yang ditulis oleh A. Hafiz Anshary AZ (2002) dalam tulisannya yang berjudul “Peranan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan”. Ia lebih banyak menulis peran strategis yang dilakukan Al-Banjari lewat tiga jalur, yakni (1) jalur struktural, yaitu Al-Banjari berperan membenahi struktur pemerintahan, sehingga Islam menjadi bagian penting dalam kesultanan Banjar dan eksistensi hukum Islam semakin kuat dan mantap; (2) jalur kultural, yaitu Al-Banjari berperan dalam membenahi kehidupan masyarakat dengan menciptakan budaya yang Islami melalui pendidikan dan dakwah; dan (3) jalur karya monumental, yaitu Al-Banjari juga berperan dalam mewariskan pemikiran dan ide pembaruan Islam lewat berbagai karyanya dalam bidang akidah, syariah, dan tasawuf sehingga karya-karya tersebut dapat dibaca dan dipelajari oleh siapa pun, kapan pun, dan di mana pun.⁴¹

Di samping itu, masih banyak lagi penulis yang mengkaji biografi dan pemikiran Al-Banjari. Di antaranya adalah Azyumardi Azra (1994) yang menulis buku dengan judul “Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII”.⁴² Azra tampaknya lebih banyak meneliti biografi Al-

³⁹ Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan*, (Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari, 2005), Cet. 1.

⁴⁰ Khairil Anwar, “Ulama Indonesia al-Qarn al-Tsamin ‘Asyara: Tarjamah Muhammad Arsyad Al-Banjari wa Afkaruh”, dalam *Studia Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, Volume 3, Number 4, 1996, hlm. 137-62.

⁴¹ A. Hafiz Anshary AZ, Peranan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan, dalam *Jurnal Khazanah*, Banjarmasin: IAIN Antasari, Vol. 1, No. 01 Januari-Februari 2002, hlm. 11-28.

⁴² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 251-5.

Banjari dan pemikiran pembaruannya dalam bidang fikih dan tasawuf serta keterkaitannya dalam jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah. Penulis lainnya yang membahas biografi Al-Banjari dan pemikirannya adalah Karel A. Steenbrink (1984) dalam bukunya "Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19".⁴³ Secara jujur dapat dikatakan bahwa kedua peneliti sejarah Islam tersebut agaknya masih belum seluruhnya membahas pemikiran Al-Banjari dalam bidang akidah.

Tambahan lagi, beberapa penulis lainnya yang patut untuk dicatat dan diungkap adalah Syekh Abdurrahman Siddiq Al-Banjari (1937) dalam kitabnya yang berjudul, "*Risalah Syajarah al-Arsyadhiyyah wa Ma Ulhiqa biha*"; Ahmad Basuni (1949) dalam bukunya "Djiwa jang Besar Sjech Muhammad Arsjad Bandjar"; Yusuf Halidi (1972) dalam bukunya "Ulama Besar Kalimantan Sjech Muhammad Arsjad Al-Bandjari"; Zafri Zamzam (1974) dalam bukunya "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari sebagai Ulama Juru Da'wah"; Muhammad Shaghbir Abdullah (1988–1990) dalam dua buah karyanya "Syekh Muhd. Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam" dan "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Pengarang *Sabilal Muhtadin*"; dan Abu Daudi (2003) dalam buku "Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Tuan Haji Besar)". Semua penulis tersebut hampir dapat dikatakan lebih banyak mengupas biografi Al-Banjari secara deskriptif dan apresiatif. Akan tetapi, harus diakui bahwa semua tulisan tersebut patut untuk dihargai dan tentunya tulisan tersebut memberikan kontribusi yang sangat berarti bagi perkembangan ilmu serta dapat dijadikan pijakan untuk penelitian berikutnya.

⁴³ Karel A. Steenbrink, "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: 1710–1812, Tokoh Fiqih dan Tasawuf", dalam *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), Cet. ke-1, hlm. 91–100.

2

Perkembangan Intelektual Al-Banjari

LATAR BELAKANG SOSIOPOLITIK KEAGAMAAN KERAJAAN BANJAR DAN SOSIOKULTURAL MASYARAKATNYA

Sebelum menguraikan riwayat hidup Al-Banjari, tampaknya perlu dibahas perkembangan sosiopolitik keagamaan Kerajaan Banjar dan sosiokultural masyarakatnya. Sebab, bagaimanapun juga, kedua faktor itu jelas memengaruhi perkembangan dunia intelektual Al-Banjari dalam menjalankan dakwahnya, baik secara struktural di kalangan komunitas kerajaan Banjar maupun secara kultural di lingkungan masyarakat. Apalagi masyarakat Banjar saat itu masih banyak yang terpengaruh oleh budaya Hindu dan animisme, yang tentunya situasi dan kondisi seperti itu menjadi tantangan tersendiri bagi Al-Banjari dalam melaksanakan islamisasi.

KONDISI SOSIOPOLITIK KEAGAMAAN KERAJAAN BANJAR

Sumber sejarah yang membahas tentang Kerajaan Banjar¹ dan/atau Kesultanan Islam Banjar sebelum kelahiran Al-Banjari tampaknya sangat terbatas.

¹ Kerajaan Banjar menganut agama Hindu, Budha, dan atau Syiwa. Kerajaan Banjar itu terbagi kepada dua pusat kerajaan. Pertama, kerajaan yang berpusat di Negara Dipa (Tanah Seberang) di sekitar Amuntai dan kerajaan ini meninggalkan Candi Agung. Raja pertama bernama Empu Jatmika yang datang dari Keling (Kediri Utara), Jawa Timur. Empu Jatmika, menurut *Hikayat Banjar*, datang ke Negara Dipa bersama rombongan imigran dari Keling dan ia diangkat oleh rombongan itu untuk menjadi raja di Kerajaan Negara Dipa. Raja berikutnya secara berturut-turut adalah, (1) Pangeran Suryanata, (2) Putri Junjung Buih, (3) Pangeran Surianganggawansa, dan yang terakhir (4) Putri Kalungsu. Kedua, kerajaan yang berpusat di Negara

Ditemukan dua buah bukti sejarah Banjar seperti Candi Agung di Amuntai² dan Candi Laras di Nagara.³ Tidak banyak memberikan informasi yang berarti, karena tidak ditemukan prasasti yang memberikan petunjuk tentang tahun dibangunnya. Selain itu, letak kedua kerajaan ini berada di daerah pedalaman seperti pusat Negara Dipa yang terletak dekat Kota Amuntai sekarang ini, Kabupaten Hulu Sungai Utara, Kalimantan Selatan, dan pusat Negara Daha berada di sekitar daerah Nagara, Kalimantan Selatan. Untuk mencapai kedua daerah ini harus melewati sungai yang sulit dicapai kapal layar yang berukuran besar.⁴

Karena keterbatasan itu, berkembanglah dongeng-dongeng rakyat dalam bentuk hikayat dan kisah seperti *Hikayat Banjar* (selanjutnya disebut *Hikayat*) yang pernah ditulis oleh J.J. Ras. Menurut *Hikayat*, kesultanan Banjar berasal dari Negara Dipa.⁵ Kerajaan itu didirikan oleh Empu Jatmika, anak Mangkubumi dari Kalingga⁶ yang berasal dari Jawa Timur. Kemungkinan Empu Jatmika datang

Daha. Setelah berkembang begitu pesat, pusat kerajaan dipindahkan dari Negara Dipa ke Negara Daha, di Margasari, Kabupaten Tapin. Setelah dipindahkan ke Negara Daha, kerajaan ini secara berturut-turut dipimpin oleh (1) Sekar Sungsang, (2) Sukarama, mertua Ratu Lamak, (3) Pangeran Mangkubumi/Raden Manteri, dan yang terakhir (4) Pangeran Tumenggung. Setelah terjadi konflik antara pangeran Tumenggung dan Raden Samudera dan kemudian dimenangkan oleh Raden Samudera, pusat pemerintahan dipindahkan dari Negara Daha ke Bandarmasih (Banjarmasin) dengan memindahkan sebagian besar penduduknya ke pusat pemerintahan yang baru. Karena Raden Samudera menganut Islam, istilah kerajaan oleh sebagian sejarawan digantikan dengan istilah kesultanan yang bernuansa Islam, sementara Raden Samudera diberi nama baru dengan Sultan Suriansyah. Ia menjadi sultan pertama dalam Kesultanan Banjar. Lihat J.J. Ras, *Hikayat Banjar* (selanjutnya disebut *Hikayat*), terjemahan oleh Siti Hawa Salleh, (Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990), cet. ke-1, h. 75-6. Perlu dicatat bahwa Siti Hawa Salleh menerjemahkan naskah ini dengan membandingkan antara Resensi I dan II dalam *Hikayat*, dan dalam penerjemahan tersebut tampaknya episode sejarah raja-raja Banjar yang disebutkan sering terulang-ulang. Lihat juga M. Idwar Saleh, "Bandarmasih," *Makalah*, (Banjarmasin, Museum Negeri Lambung Mangkurat:1981), h. 4-13. Lihat juga H.M. Asywardi Syukur, "Suatu Studi tentang Risalah *Tuhfat al-Ragibin*", (selanjutnya disebut "Suatu Studi"), *Makalah*, (Banjarmasin, 1981), h. 2-5. Bandingkan dengan Ahmad Juhaidi, "Prolog Kerajaan Banjar", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matabari Islam Kalimantan*, (Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari Banjarmasin, 2005), h. 3-7.

2 Lihat Ras, *Hikayat*, h. 186.

3 Lihat Ras, *Hikayat*, h. 292.

4 Lihat Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar* (selanjutnya disebut *Islam*), (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), Cet. ke-1, Ed. 1, h. 26.

5 Lihat Ras, *Hikayat*, h. 176. Bandingkan dengan M. Idwar Saleh dalam "Bandarmasih", h. 4. Negara Dipa sama dengan Tanah Sabrang, dan sama pula dengan Tanjung Pura atau Pulau Kencana.

6 Menurut Ras, Empu Jatmika ini datang dari Keling. Istilah Keling menurut hipotesis van der Thuuk, berhubungan dengan Jawa bukan Kalingga di India. Di Jawa Timur terdapat sebuah distrik dengan nama

bersama rombongan lainnya setelah terjadinya kekacauan saat peralihan kekuasaan Majapahit sekitar tahun 1300 M.⁷

Empu Jatmika, pimpinan rombongan imigran tersebut, mungkin dijadikan raja di negeri Negara Dipa, yang terletak di sekitar Kota Amuntai⁸ saat itu. Pada masa itu, saudagar-saudagar asing, dari luar Kalimantan, banyak yang berkunjung atau menetap di daerah tersebut. Negara Dipa juga menaklukkan daerah di sekitarnya. Penaklukan itu dipimpin oleh Tumanggung Tatah Jiwa dan Arya Megat Sari. Mereka dapat menaklukkan orang-orang yang tinggal di Batang Tabalong, Batang Balangan, Batang Petap, Batang Alai, Amandit, Labuhan Amas, dan bahkan mereka menaklukkan orang-orang Bukit.⁹

Sebelum meninggal, Empu Jatmika berpesan kepada Empu Mandastana dan Lambung Mangkurat agar mencari penggantinya dengan bertapa (bahasa Banjar: *balampah*) di bukit dan di air. Lambung Mangkurat menerima dan melaksanakan pesan Empu Jatmika tersebut. Lambung Mangkurat, kemudian, menerima pesan lewat mimpi dari ayahnya sendiri, Empu Jatmika yang mengisyaratkan bahwa ia harus bertapa di atas lanting (rakit yang terbuat dari batang-batang kayu) di Luhuk Bargadja.¹⁰ Setelah mengikuti petunjuk itu, ia menemukan seorang perempuan yang konon muncul dari buih di sungai. Kemudian perempuan itu berkata: "Hai Lambung Mangkurat, akulah raja yang *sida* cari. Namaku Putri Junjung Buih".¹¹ Kemudian, Junjung Buih kawin dengan Pangeran Suryanata yang akhirnya melahirkan Raden Suryaganggawangsa. Nama yang terakhir ini menjadi raja di Negara Dipa menggantikan ayahnya Pangeran Suryanata. Raden Suryaganggawangsa kemudian digantikan oleh anaknya, Putri Kalungsu. Dari perkawinannya dengan Tjarang

Keling. Lihat Ras, *Hikayat*, h. 171–2.

⁷ Lihat Ras, *Hikayat*, h. 56 dan 171. Bandingkan dengan Alfani Daud, *Islam*, h. 26. Bandingkan juga dengan Noorhaidi, "Muhammad Arshad Al-Banjari (1710–1812) and The Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate," (selanjutnya disebut "Arshad Al-Banjari³ⁿ"), Tesis M.A. dalam Islamic Studies, (Leiden: Perpustakaan Leiden University, 1999), h. 8. t.d.

⁸ Lihat Ras, *Hikayat*, h. 186.

⁹ Lihat Ras, *Hikayat*, h. 220–4.

¹⁰ Lihat Ras, *Hikayat*, h. 239.

¹¹ Cerita tentang pencarian Junjung Buih ini cukup panjang. Untuk lebih lengkapnya lihat Ras, h. 239–241. Bandingkan dengan Ahmad Juhaidi, "Prolog Kerajaan Banjar," h. 5. Cerita ini lebih banyak mengandung dongeng yang oleh sebagian masyarakat Banjar dianggap benar-benar terjadi.

Lalean lahir Sekar Sungsang yang kemudian menjadi raja dengan gelar Sari Kaburungan. Maharaja Sari Kaburungan, kemudian, memindahkan pusat kerajaan ke sebelah selatan. Pusat kerajaan tersebut dikenal dengan Negara Daha dan bandarnya dipindahkan ke Muara Rempu (Marabahan). Setelah Sari Kaburungan meninggal, tahta kerajaan dipegang oleh Maharaja Sukamara yang mempunyai tiga orang anak, yaitu Pangeran Mangkubumi, Pangeran Tumenggung, dan Putri Galuh.¹²

Kemudian, perebutan politik kekuasaan terjadi, Pangeran Mangkubumi dibunuh oleh Pangeran Tumenggung. Padahal Sukarama berwasiat kepada Patih Arya Trenggana bahwa yang berhak menggantikannya adalah cucunya, yakni Pangeran Samudera. Arya Trenggana menyadari Pangeran Samudera dalam bahaya sehingga ia memberikan nasihat agar Pangeran Samudera meninggalkan istana. Pangeran Samudera kemudian diangkat di Bandar Masih sebagai raja sekitar tahun 1525 M., setelah mengadakan perundingan antara Patih Masih, Patih Balit, Patih Muhur, Patih Balitung, dan Patih Kuin. Pengangkatan ini didorong oleh keinginan untuk tidak mengirimkan upeti ke Negara Daha yang dipimpin oleh Pangeran Tumenggung; yang disertai dengan wasiat Maharaja Sukarama bahwa yang berhak menjadi raja adalah Pangeran Tumenggung kemudian pecahlah konflik antara Negara Daha yang dipimpin oleh Pangeran Tumenggung dan Bandar Masih yang dipimpin oleh Pangeran Samudera. Konflik itu, kemudian, dimenangkan oleh Pangeran Samudera.¹³

Perlu dicatat, sebelum terjadinya perebutan kekuasaan, Pangeran Samudera meminta bantuan kepada Kerajaan Demak. Kemudian, Kerajaan Demak sanggup membantu dengan syarat Pangeran Samudera menganut agama Islam. Dengan pertimbangan yang matang, syarat itu disetujui oleh Pangeran Samudera. Demak mengirim pasukan bersenjatanya untuk membantu Pangeran Samudera. Akhirnya, Pangeran Tumenggung menyerahkan kekuasaannya kepada Pangeran Samudera. Hal ini berarti kemenangan baginya. Sesudah kemenangan berada di pihak

¹² Untuk lebih jelasnya, lihat "Silsilah Kerajaan Banjar" yang terdapat dalam *Hikayat*, khususnya h. 63, 69, dan 116.

¹³ Lihat Ras, *Hikayat*, h. 47—50, dan 133—44. Bandingkan dengan M. Idwar Saleh, "Banjarasih," h. 9. Lihat juga Ahmad Juhaidi, "Prolog Kerajaan Banjar," h. 5.

Pangeran Samudera, ia memeluk agama Islam pada tahun 1526,¹⁴ dan namanya berubah menjadi Sultan Suriansyah,¹⁵ yang kemudian mengajak rakyatnya untuk memeluk Islam. Sejak itulah sejatinya dimulai babak baru sejarah Kesultanan Banjar, di mana pemimpinnya bergelar sultan. Menurut Abu Daudi, ia memimpin

¹⁴ Lihat Ras, *Hikayat*, 48. Bandingkan dengan Noorhaidi yang mengasumsikan bahwa Banjarmasin, sebagai Kraton III, dibangun sekitar pertengahan abad ke-16, yang didukung oleh kerajaan Demak. Oleh karena itu, A.A. Cense mengasumsikan sekitar tahun 1550. Lihat Noorhaidi, "Muhammad Arshad Al-Banjar³," h. 8. Sedangkan berbagai pendapat yang berkembang pernah dikutip dan disimpulkan oleh H. Ahmad Basuni, dalam "Praseminar Sejarah Kalimantan Selatan Tahun 1973" yang membahas tentang "Sejarah Masuknya Islam ke Kalimantan", khususnya ke Kalimantan Selatan. Kesimpulan Seminar tersebut adalah (1) Kerajaan Islam Banjarmasin berdiri antara tahun 1520 sampai 1527; (2) Kerajaan Islam Banjarmasin timbul tahun 1525; (3) Kerajaan Islam Banjarmasin sudah berdiri sekitar perempatan atau pertengahan abad ke-16 atau sekitar tahun 1525–1546; (4) Kerajaan Islam Banjarmasin berdiri tahun 1595. Lihat H. Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan* (selanjutnya disebut *Nur Islam*), (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), h. 9. Berbeda dengan M Idwar Saleh yang pada mulanya ia mengasumsikan bahwa kerajaan Islam itu berdiri pada tahun 1595. Namun dalam tulisannya yang lain yang berjudul "Banjarmasih", ia dengan jelas menentukan tahun 1526 sebagai tahun berdirinya kerajaan Banjarmasin dan kemudian tahun 1525 dijadikan patokan berdirinya kota Banjarmasin. Ia menganalisis dari pernyataan Hageman yang menyebutkan Sultan Trenggana sebagai raja Demak yang telah mengirimkan bantuan kepada Pangeran Samudera beserta seorang ulama untuk mengislamkan Banjarmasin. Memang di zaman Sultan Trenggana inilah masa dan puncak kejayaan Demak yang menjalankan politik anti Portugis. Di antara analisis M. Idwar Saleh adalah apabila tahun 1521 Majapahit habis dibinasakan Demak, tahun 1524 Bantan Girang dan Selat Sunda dikuasai, tahun 1527 menduduki Sunda Kelapa serta memukul mundur orang Portugis, dan timbulnya kenyataan bahwa sejak 1527 orang Portugis tak berani melayari laut Jawa, maka hal ini berarti bukan saja pantai laut Jawa yang dikuasai Demak, melainkan juga pantai Kalimantan Selatan di Banjarmasin sehingga hubungan segitiga Banten-Demak-Banjarmasin telah terjalin. Selain itu, ia juga tampaknya mengutip De Clereq, penulis Belanda, dan menganalisisnya bahwa pada tahun 1525 Patih Masih meminta bantuan Demak pada Musim Timur dengan membawa surat Pangeran Samudera. Surat itu ditulis dalam bahasa Banjar dengan huruf Arab Melayu yang berbunyi:

"Salam sembah putra Pangeran di Banjarmasin datang kepada Sultan Demak. Putera andika mencatu nugraha minta tulung bantuan tandingan lawan sampean karana putra andika barabut lawan paranah marina yaitu namanya Pangeran Tumenggung. Tiada dua-dua putra sampean yaitu masuk Islam mengula pada andika..."

Setelah surat itu disampaikan, Sultan Demak mempersiapkan armada untuk mengangkut pasukan dengan segala senjata dan perbekalan yang memerlukan persiapan berbulan-bulan. Kemudian, pada Musim Barat tahun 1526, armada Demak ini berangkat ke Banjarmasin untuk membantu Pangeran Samudera melawan Pangeran Tumenggung yang pada akhirnya dimenangkan oleh Pangeran Samudera pada tahun itu juga. Jadi, pada tahun 1526 itulah, pangeran Samudera resmi menjadi sultan dan kesultanan berkorak Islam. Lihat H.J. de Graaf, "Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18", dalam Azyumardi Azra (penyunting dan penerjemah), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 16. Lihat juga M Idwar Saleh, "Banjarmasih," h. 13–8.

¹⁵ Lihat Ras, *Hikayat*, h. 48–9.

Kesultanan Banjar mulai tahun 1527–1545 M. Pada masanya, pusat pemerintahan dipindahkan ke Kuin (Banjarmasin) dan di sini dibangun sebuah keraton dan sebuah masjid. Kemudian, setelah wafatnya, di tempat ini juga dibangun makam Sultan Suriansyah.¹⁶

Kemudian secara berturut-turut Kesultanan Banjar dipimpin oleh Sultan Rahmatullah (1545–1570 M), Sultan Hidayatullah (1570–1595 M.), dan Sultan Musta'in Billah (1595–1620 M). Menurut Abu Daudi, Sultan terakhir ini disebut juga Maruhum Panambahan atau Pangeran Kacil. Di masanya, pusat pemerintahan berpindah-pindah karena pusat kota di Kuin mengalami kerusakan ditembak oleh tentara Belanda pada tahun 1612 M. Oleh karena itu, pusat pemerintahan saat itu pindah ke Pemakuan (Sungai Tabuk). Namun, setelah 10 tahun di Sungai Tabuk, pusat pemerintahan pindah lagi ke Muara Tambangan, kemudian ke Batang Banyu, dan akhirnya ke Kayu Tangi, Martapura.¹⁷ Sultan-sultan berikutnya dipegang oleh Inayatullah (1620–1637 M), Sultan Sa'idullah (1637–1642 M.), Sultan Tahlilullah (1660–1663 M). Setelah Sultan Tahlilullah, tampaknya telah terjadi perebutan kekuasaan di kalangan istana sehingga pecah menjadi dua. Di satu sisi, dipegang oleh Pangeran Mangkubumi yang berpusat Martapura. Di sisi lain, dipegang oleh Pangeran Adipati Anum yang berkuasa di Banjarmasin. Akan tetapi, Amirullah Bagus Kusuma, anak dari Sultan Tahlilullah yang sebelumnya menjabat sebagai mangkubumi diangkat menjadi sultan sampai tahun 1700 M dan berkedudukan di Martapura.

Sultan berikutnya dipegang oleh Tahmidullah I (1700–1734 M). Pada masa kesultanan inilah Muhammad Arsyad Al-Banjari dilahirkan. Pada masa Sultan Tamjidullah (1734–1759 M), Al-Banjari diberangkatkan ke Makkah untuk menuntut ilmu dengan biaya dari kesultanan Banjar. Kemudian pada masa kesultanan Tahmidullah II (1761–1787 M), Al-Banjari datang ke Martapura pada

¹⁶ Tentang adanya hubungan antara Kerajaan Demak dengan Kesultanan Banjar, Prof. Dr. Hasan Mu'arif Ambari setelah menyaksikan makam Sultan Suriansyah dan makam Khatib Dayyan di Kuin, Banjarmasin; akhirnya, ia menyimpulkan bahwa tipologi makam Suriansyah sama dengan makam pangeran Sabrang Lor (Pati Unus, Sultan Demak yang kedua). Jadi, secara fakta, kedua benda arkeologi itu sejatinya memperjelas hubungan antara Kerajaan Demak dan Kesultanan Banjar. Lihat H. Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 33.

¹⁷ Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 6.

tahun 1772 M, dan memulai aktivitas pendidikan dan dakwahnya yang berpusat di Dalam Pagar, Martapura.¹⁸

Sebelum kedatangan Al-Banjari ke Martapura pada 1772 M, tidak ditemukan informasi yang cukup tentang penyebaran agama Islam, baik dari Kesultanan Banjar, maupun dari masyarakatnya. Akan tetapi, ditemukan sedikit informasi bahwa ternyata ada dua orang datu yang meskipun tidak begitu dikenal dalam sejarah Islam Banjar, keduanya cukup berjasa dalam pengembangan ajaran agama Islam. Hanya sayangnya, tidak diketahui kapan keduanya berkiprah di masyarakat dan bagaimana hubungannya dengan Kesultanan Banjar.

Salah satu datu itu tinggal di bagian Utara Kalimantan Selatan. Datu ini bernama H. Abdul Rasyid atau dikenal dengan Datu¹⁹ Kandang Haji²⁰. Ia mengajar masyarakat membaca Alquran dan menghidupkan kembali Salat Jumat yang sudah lama ditinggalkan oleh masyarakat. Makam Datu ini terdapat di dekat masjid yang dibangunnya sendiri di Desa Paringin, Kabupaten Hulu Sungai Utara.²¹

Datu kedua berada di bagian Selatan (Tapin). Datu ini bernama H.M. Thahir yang dikenal dengan Datu Sanggul²² atau Datu Muning. Di antara kegiatannya

¹⁸ Untuk lebih jelasnya tentang periodisasi Kesultanan Banjar, lihat Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 5–13. Bandingkan dengan Ahmad Juhaidi, “Prolog Kerajaan Banjar,” h. 17–8.

¹⁹ Istilah datu, menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adalah raja atau ratu, orang yang pandai tentang obat-obatan; dukun; dan orang yang keramat. Konteks makna yang terakhir inilah yang diberikan masyarakat Banjar kepada orang tua yang mempunyai kelebihan, baik karena keulamannya maupun karena kesaktian, keberanian, dan jasanya terhadap masyarakat. Berbeda dengan istilah datuk yang diartikan dengan bapak dari orang tua; kakek atau orang yang tertua dalam keluarga. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), Cet. ke-4, Edisi Kedua. h. 212.

²⁰ Sayang, penulis belum menemukan informasi yang cukup lengkap tentang sejarah Datu Kandang Haji.

²¹ Perlu diketahui bahwa sultan Suriansyah telah membangun sebuah masjid yang mungkin adalah masjid pertama di Kalimantan Selatan. Oleh karena itu, sangat mungkin juga bahwa masyarakat pada saat itu melaksanakan salat Jumat di masjid tersebut.

²² Menurut beberapa informasi dari mulut ke mulut, cerita, dan dongeng, nama asli Datu Sanggul adalah Syekh Abdussamad atau Ahmad Sirajul Huda yang konon berasal dari daerah Palembang dan hidup sekitar abad 18. Namun, terkait dengan hari kelahirannya tidak satu pun informasi yang didapatkan. Datu Sanggul datang ke daerah Tatakan untuk berguru dengan Datu Suban. Bahkan sebelum kehadiran Datu Suban, masih ada lagi datu-datu yang lain seperti Datu Nuraya. Lihat Tim Penyusun, *Manakib Datu Sanggul*, (Kandangan: TB Sahabat, tth.), h. 5. Lihat juga H.M. Marwan, dkk., *Manakib Datu Nuraya (Misteri Kitab Barincong)*, (Kandangan: Sahabat, 2000), Edisi Revisi, h. 9. Dalam buku yang terakhir ini memang diceritakan tentang Datu Nuraya yang bersumber dari cerita rakyat yang berkembang luas di daerah Kabupaten Tapin dan sekitarnya.

adalah menyediakan tiang kayu besi (*kayu Ulin*) untuk membangun masjid. Makamnya sekarang ini terletak di desa Tatakan,²³ Kabupaten Tapin.²⁴ Perlu dicatat, agaknya kedua Datu tersebut belum banyak memberikan kontribusi yang berarti terhadap islamisasi di lingkungan masyarakat dan di kesultanan Banjar.

Berdasarkan uraian di atas, jelas dikatakan bahwa kerajaan Banjar menganut agama Hindu atau mungkin Syiwa Budha (sinkretisme), karena sebagaimana lazimnya keraton-keraton Nusantara pada abad kesebelas sampai ketiga belas, kerajaan Banjar dipengaruhi oleh kerajaan Majapahit. Hal ini terbukti dengan dibangunnya Candi Agung dan Candi Laras. Setelah Kerajaan Majapahit yang berpusat di Jawa yang menganut agama Hindu itu runtuh dan digantikan oleh Kesultanan Demak yang menganut Islam, tampaknya secara bersamaan Kerajaan Banjar yang Hindu atau Syiwa Budha itu juga kalah berperang dan digantikan oleh kesultanan Banjar yang Islam pada tahun 1526 M. Pada masa kesultanan Banjar, mungkin saja, sudah ada di antara masyarakatnya yang menganut agama Islam dalam jumlah yang terbatas.²⁵ Namun, setelah diperintah oleh sultan Banjar yang secara formal telah diislamkan, islamisasi di lingkungan kesultanan mulai dijalankan. Hal ini dimulai sejak Khatib Dayyan, penghulu Demak, yang mengislamkan Sultan Suriansyah dan kemudian membangun masjid di lingkungan keraton. Tidak ada

²³ Desa Tatakan pada masa lalu dikenal dengan kampung Muning. Daerah Muning ini sangat luas, yaitu daerah sekitar aliran sungai Muning, yang sekarang menjadi daerah sungai Rutas dengan sebutan Muara Muning. Kampung tersebut dinamakan dengan Tatakan karena ada *daub* (beduk) masjid itu dibelah dua atau dalam bahasa Banjar "*ditatak dua*", sepotong dibawa ke Pambaungan dan sepotongnya lagi tetap di Muning. Jadi, Tatakan berasal dari *daub* yang di-*tatak*. Cerita asal *daub* yang di-*tatak* atau dipotong itulah yang menjadi nama kampung Muning, Tatakan.

²⁴ Lihat Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Ulama Besar Juru Da'wah* (selanjutnya disebut *Juru Da'wah*), (Banjarmasin, 1979), Cet. ke-2, h. 4. Zafry Zamzam menjelaskan bahwa pada saat dan setelah Kiai Khatib Dayyan mengislamkan Sultan Suriansyah tidak didapat lagi data tentang usaha penyiaran ajaran Islam di Kesultanan Banjar. Tidak ada data tentang bagaimana aktivitas da'wah yang dilakukan oleh Kiai Khatib Dayyan. Tidak ada pula informasi di antara seluruh sultan itu yang diberitakan giat menyebarkan Islam, kecuali mereka tetap turun-temurun menganut Islam dan melindungi agama Islam. Tidak diketahui pula data kedatangan ulama yang mengajarkan agama Islam dari Aceh, Makasar, dan Jawa. Hanya, surat-surat perjanjian yang dibuat antara Sultan-sultan Banjar dengan pihak kompeni Belanda dan Inggris pada abad ke-17 ternyata ditulis dengan memakai huruf Arab Melayu. Tulisan Arab ini menunjukkan bahwa huruf itu telah dipelajari orang di lingkungan Kesultanan Banjar.

²⁵ Alfani menduga bahwa jauh sebelum Kesultanan Banjar, pemeluk Islam sudah ada di kota-kota pelabuhan atau di pemukiman-pemukiman yang lebih dekat ke pantai. Lihat lebih jelasnya pada Alfani Daud, *Islam*, h. 48.

data yang penulis peroleh tentang dai-dai yang pernah berjasa dalam islamisasi Masyarakat Banjar sebelum kehadiran Al-Banjari di tanah Banjar.

Dengan demikian, sebelum datangnya Al-Banjari ke Martapura tahun 1772 M, agaknya islamisasi juga masih terbatas di lingkungan keraton saja. Hal ini didasarkan kepada pendapat Azyumardi Azra:

Meski dengan berdirinya Kesultanan Banjar, Islam tampaknya telah dianggap secara resmi sebagai agama negara, kaum Muslim ternyata hanya merupakan kelompok minoritas di kalangan penduduk. Para pemeluk Islam, umumnya, terbatas pada orang-orang Melayu; Islam hanya mampu masuk secara perlahan ke kalangan suku Dayak. Bahkan di kalangan kaum Muslim Melayu, kepatuhan kepada Islam sangat minim dan tidak lebih dari pengucapan syahadat. Di bawah para sultan yang turun-temurun hingga masa Muhammad Arsyad, jelas tidak ada usaha-usaha serius dilakukan para penguasa untuk memajukan kehidupan Islam. Meskipun ada kegiatan islamisasi yang dilancarkan oleh para dai keliling, usaha-usaha mereka tetap tidak berpengaruh secara luas.²⁶

Pernyataan tersebut memberikan informasi bahwa sebelum kehadiran Al-Banjari di tanah Banjar, pada masa itu, tidak ada usaha yang serius dalam mengislamkan lingkungan kesultanan Banjar, masyarakat Banjar, ataupun masyarakat Dayak di daerah Kalimantan.²⁷ Dengan demikian, dapat disimpulkan

²⁶ Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (selanjutnya disebut dengan *Jaringan Ulama*), (Bandung: Mizan, 1994) Cet. ke-1, h. 252.

²⁷ Islamisasi, sebelum kehadiran Al-Banjari, lebih banyak lewat perkawinan antara keluarga kerajaan atau kesultanan dengan masyarakat Banjar, Jawa, ataupun Dayak. Namun, setelah kehadiran Al-Banjari³, Islamisasi telah mendapatkan momentumnya. Banyak kader-kader ulama yang dididik Al-Banjari³ telah menjadi dai³-dai³ keliling sambil mereka berdagang ke pelosok dan pedalaman tanah Kalimantan yang banyak dihuni oleh masyarakat Dayak, sehingga ada istilah bahwa orang Dayak yang masuk Islam dianggap menjadi orang "Melayu" atau "Banjar". Islamisasi di kalangan suku Dayak itu kebanyakan terjadi di daerah pinggiran sungai Barito. Suku Dayak Ngaju yang banyak menganut agama Islam itu kemudian diberi nama "Suku Bakumpai". Istilah Bakumpai, sepanjang pengetahuan penulis, selain istilah itu dikaitkan dengan satu nama desa "Bakumpai" di Kota Marabahan, istilah Bakumpai juga diambil dari bahasa Banjar dan sangat mungkin istilah itu berasal dari ucapan orang Banjar yakni "Ba" artinya "memiliki" dan "Kumpai" artinya "rumpun". Oleh karena itu, "Bakumpai" artinya daerah yang banyak memiliki rumpun. Memang di pinggiran sungai Barito saat itu banyak ditumbuhi oleh banyak rumpun sedangkan sungai adalah satu-satunya jalan transportasi perdagangan dai³-dai³ keliling. Menurut penulis, Islamisasi terhadap suku Dayak Bakumpai terjadi secara besar-besaran setelah Marabahan dan Negara menjadi kota pelabuhan dan perdagangan

bahwa sejak kerajaan Banjar, yang berpusat di Negara Dipa dan Negara Daha, kemudian dilanjutkan dengan kesultanan Banjar, mulai dari Sultan Suriansyah sampai dengan Sultan Tamjidullah, usaha serius dalam islamisasi di kesultanan Banjar tampaknya tidak banyak membuahkan hasil yang signifikan.

LATAR BELAKANG KEPERCAYAAN MASYARAKAT BANJAR

Paling tidak ada dua kepercayaan masyarakat Banjar yang berkembang sebelum kelahiran Al-Banjar³ yaitu *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* di satu sisi dan paham *wujudiyah* di sisi yang lain.

1. Kepercayaan *Manyanggar Banua* dan *Mambuang Pasilih*

Sebelum memeluk Islam, masyarakat Banjar memeluk kepercayaan animisme yang memuja roh atau percaya kepada sesuatu yang gaib. Pangeran Surianata, pendiri kerajaan Banjar dan istrinya Junjung Buih serta raja-raja Nagara Dipa dan Nagara Daha seperti Panembahan Batuah dan Pangeran Bagalung, bahkan pemuka-pemuka masyarakat dianggap masih hidup sebagai “orang gaib”. Kepada orang gaib ini diberikan sesajen pada setiap tahun, yang diantar ke Gunung Pematon, salah satu gunung yang terletak di Kabupaten Tanah Laut, Kalimantan Selatan. Gunung Pematon ini dianggap sebagai tempat tinggal orang-orang gaib. Menurut kepercayaan sebagian masyarakat, orang-orang gaib ini hidup layaknya seperti masyarakat biasa. Mereka berkeluarga dan bermasyarakat, dan pada suatu saat, orang gaib ini dapat berkomunikasi dengan orang biasa lewat orang

yang penting. Kedua kota itu didiami oleh turunan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, seperti Mufti Jamaluddin dan Tuan Guru Haji Abd al-shamad di Marabahan dan Muhammad Husin di Negara. Ketiga ulama ini beserta anak-anak dan murid-muridnya yang dinilai berperan penting dalam islamisasi ke wilayah Barito. Karena lewat ulama itulah, maka murid-muridnya dan anak keturunannya banyak yang menyebar ke pedalaman Kalimantan. Di antara daerah-daerah yang pernah terjadi Islamisasi adalah Muara Untu pada tahun 1802 M; Puruk Cahu sekitar pertengahan abad ke-19; Muara Laung sekitar tahun 1882 M.; Muara Teweh sekitar tahun 1869 M; dan Buntok sekitar tahun 1880-an. Untuk lebih jelasnya, lihat hasil penelitian Khairil Anwar, dkk., *Kedatangan Islam di Bumi Tambun Bungai*, (Palangkaraya: STAIN Press, 2006), Edisi Revisi, h. 66–71.

“kesurupan” yang dalam pengakuannya, orang gaib itulah yang menyerupainya dan menolongnya.²⁸

Masyarakat Banjar yang pada mulanya memeluk animism kemudian berasimilasi dengan ajaran Hindu yang disebut dengan istilah “Kalacaraka”.²⁹ Ketika memeluk agama Islam, mereka belum dapat mengubah kepercayaan sebelumnya karena ketaatan mereka kepada agama baru ini masih sangat sederhana. Oleh karena itu, dalam kehidupan sehari-hari, upacara ritual animisme dan Hindu masih dilaksanakan oleh masyarakat, seperti *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* meskipun mereka mengaku sebagai seorang Muslim.

Hal ini sejalan dengan pendapat Alfani Daud yang mengatakan bahwa sebelum kedatangan Islam ke daerah Banjar, Kalimantan Selatan, animisme sudah berkembang di tengah masyarakat. Bahkan, ketika Kesultanan Banjar tumbuh dan berkembang pesat, berbagai bentuk kepercayaan masih diyakini. Menurutnya, ada tiga bentuk kepercayaan yang berkembang di masyarakat Banjar. Pertama, kepercayaan yang bersumber dari ajaran Islam. Isi kepercayaan ini dapat dilihat dari keyakinan kepada rukun iman yang enam. Selain mereka percaya kepada adanya Allah Swt., Zat Yang Mencipta dan Mengatur alam ini, mereka juga percaya kepada makhluk yang gaib, seperti malaikat, jin, setan atau iblis. Masyarakat Banjar mempercayai bahwa jin itu selain ada yang Muslim, juga ada yang kafir. Sementara setan atau iblis diciptakan untuk membelokkan perhatian manusia sehingga berperilaku menyimpang dari agama yang benar. Kepercayaan tentang adanya hal-hal yang gaib tersebut jelas bersumber dari Alquran dan mengesankan bahwa masalah gaib itu juga sangat penting untuk diyakini seperti halnya keyakinan pokok akan adanya kerasulan Muhammad dan adanya hari akhirat, sebagai hari pembalasan bagi semua perbuatan yang dilakukan oleh manusia di dunia ini.³⁰

Kedua, kepercayaan, yang menurut Alfani Daud, mungkin masih ada kaitannya dengan struktur masyarakat Banjar pada zaman dulu, setidaknya pada

²⁸ M. Asywadi Syukur, “Suatu Studi”, h. 5. Lihat juga Ramli Nawawi, *Tata Kelakuan di Lingkungan Pergaulan Keluarga dan Masyarakat Daerah Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1984), h. 26.

²⁹ M. Asywadi Syukur, “Suatu Studi”, h. 5. Lihat juga M. Idwar Saleh, *Sejarah Daerah Tematis*, (Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978), h. 17.

³⁰ Alfani Daud, *Islam*, h. 8.

masa raja-raja dan sultan-sultan Banjar. Orang-orang Banjar pada saat itu hidup dalam rumah pada lingkungan keluarga yang luas, yang kemudian berkembang menjadi lingkungan pemukiman tetap yang dinamakan *bubuhan*. Di antara kelompok *bubuhan* itu, ada yang mampu menarik asal keturunannya sampai kepada tokoh tertentu, atau sultan dan raja tertentu yang dapat bersahabat dengan jin, naga, macan, dan buaya sehingga kepercayaan ini berimplikasi kepada keharusan untuk mengadakan *arub* (selamatan) tahunan yang disertai dengan berbagai keharusan lainnya dan berbagai pantangan yang terkait dengan kepercayaan itu.³¹

Ketiga, kepercayaan yang berkaitan dengan pemahaman masyarakat terhadap alam sekitarnya, yang menurut Alfani Daud, mungkin ada kalanya berkaitan pula dengan kepercayaan *bubuhan* terhadap penguasanya. Misalnya kepercayaan adanya hutan yang tidak hanya dihuni oleh binatang buas, tapi juga dihuni oleh orang-orang gaib, macan gaib, dan datu.³² Kepercayaan ini mengakibatkan sebagian masyarakat melaksanakan upacara yang disebut dengan *manyanggar*,³³ seperti *manyanggar banua* dan *manyanggar padang*. Kedua praktik upacara itu biasanya terkait dengan tujuan dilaksanakannya. *Manyanggar banua* dimaksudkan untuk *manyanggar* yang bertujuan untuk menghindarkan berbagai bahaya dan ancaman

³¹ Alfani Daud, *Islam*, h. 8–9.

³² Alfani Daud, *Islam*, h. 9.

³³ Konon kata “sanggar” itu berasal dari bahasa Dayak (Bukit) di Kalimantan Selatan. Kata “sanggar” berasal dari kata “sangga” yang artinya “menolak”. Kemudian lama kelamaan berubah menjadi “sanggar”. Manyanggar merupakan upacara ritual yang artinya sama dengan “tolak bala” yakni menghindarkan diri dari bahaya; dan agar terhindar dari bahaya itu harus meminta tolong kepada orang gaib dengan imbalan melaksanakan upacara sanggar. Di Kalimantan Tengah juga berkembang upacara “manyanggar” di kalangan masyarakat Dayak yang menganut kepercayaan Kaharingan. Ketika mereka ingin membuka pemukiman baru atau agar mereka tetap sehat dan hasil panen terus melimpah, maka roh-roh jahat yang ada di sekitar itu harus diungsikan ke tempat lain. Untuk mengusir roh-roh jahat itu mau dipindah ke tempat lain, roh-roh itu harus diberi sesajen berupa panggang kerbau dan kepala kerbau yang ditanam di tengah-tengah lokasi pemukiman baru itu. Informasi ini dikutip dari “*Harian Banjarmasin Pos*”, (Banjarmasin), 4 Oktober 1987. Lihat Syukur, “Suatu Studi,” hal. 13. Selain itu, perlu diketahui bahwa pada tanggal 18 September 2005, di Gunung Mas, Kalimantan Tengah, pernah juga dilaksanakan upacara *manyanggar* oleh Jajaran Pengurus Koperasi Hak Pengusaha Hutan Kemasyarakatan (HKHKM) Mitra Usaha yang bedomisili di Desa Sare Rangan Kecamatan Kurun, Kabupaten Gunung Mas. Di antara tujuan mereka melaksanakan *manyanggar* itu adalah untuk *manyadingin gawoi* (mendinginkan pekerjaan), terkabul pelaksanaan pengelolaan hutan, dan juga koperasi dapat menyejahterakan anggotanya. Dalam pelaksanaan *manyanggar* itu telah disembelih 2 ekor sapi, 4 ekor babi, dan puluhan ayam. Untuk lebih jelasnya, lihat “Puluhan Binatang Besar dan Kecil Dipotong”, *Kalteng Pos*, (Palangkaraya), 21 September 2005.

terhadap kampung. Sementara *manyanggar padang* bertujuan untuk memberikan sesajen karena panen yang melimpah di *padang* (sawah).

Antara kepercayaan yang kedua, yakni *aruh* tahunan keluarga dan kepercayaan ketiga, upacara *manyanggar*, dapat saja tercampur seperti upacara yang dilakukan oleh *bubuhan* atau keluarga tertentu dengan *manyanggar banua* untuk *bubuhan* mereka yang lain demi keselamatan dari berbagai marabahaya atau terkabul cita-cita. Misalnya, *manyanggar* yang dilakukan oleh keluarga Datuk Taruna di desa Barikin, Kabupaten Hulu Sungai Tengah, yang dilaksanakan tiap tahun di sebuah sumur khusus yang dipercaya sebagai tempat pertama kali disembunyikannya gamelan dan belanga oleh Mayang Sari³⁴ menurut mereka kalau upacara itu tidak dilaksanakan maka malapetaka akan menimpa mereka,³⁵ Bila upacara terlambat

³⁴ Lihat Syarifuddin dkk., *Upacara Tradisional dalam Kaitannya dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Kalimantan Selatan, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984), h. 24–5. Bandingkan dengan Asywardi Syukur yang mengatakan bahwa upacara *manyanggar banua* di daerah Barikin ini dilaksanakan oleh sekelompok masyarakat yang telah memeluk agama Islam dari keturunan Datuk Taruna. Upacara ini dilaksanakan setiap tahun sesudah panen. Karena biayanya cukup besar maka Pembiayaannya ditanggung oleh seluruh anggota masyarakat keluarga Datu Taruna. Menurut kepercayaan mereka, kalau upacara ini tidak dilaksanakan, maka akan terjadi bencana dalam keluarga itu, seperti panen kurang berhasil dan banyak yang sakit. Kalau upacara itu terlupakan atau tertunda, maka akan ada di antara keluarga Datu Taruna yang kesurupan yang katanya disusupi oleh Datu Taruna yang memberi peringatan agar upacara dilaksanakan. Lihat M. Asywardi Syukur, “Suatu Studi”, h. 14.

³⁵ Konon ceritanya dahulu kala di desa Barikin yang dulunya bernama Pasanggarahan Tambak Pematang Kambat, hidup Datu Taruna yang mempunyai ilmu sakti mandraguna dengan istrinya Mayang Sari. Datu Taruna memiliki seperangkat gamelan yang sangat disayangnya dan ia senang menolong masyarakat yang keamanannya terancam oleh kawanan perampok. Pada suatu waktu, Datu Taruna pergi meninggalkan kampungnya berangkat ke sebuah desa untuk membantu penduduk desa tersebut memerangi perampok. Namun kepergiannya kali ini cukup lama sehingga istrinya Mayang Sari merasa cemas. Untuk mengamankan gamelan kesayangannya dan sebuah belanga yang berisi daging (bahasa Banjar, *pakasam*) babi disembunyikan di dalam sumur. Mayang Sari yang sangat mencintai suaminya berusaha untuk mencari suaminya, dan sebelum meninggalkan Desa Barikin ia berpesan kepada cucunya, yang sebelumnya telah ditanam pohon kembang yang bernama “Bunga Panggang”. Pesannya, kalau ada setetes darah di atas kembang yang layu, maka hal itu sebagai pertanda bahwa ia berubah menjadi orang gaib, dan hendaklah setiap tahun melaksanakan upacara *manyanggar* agar anak cucu yang ditinggalkan dalam keadaan selamat, sehat, dan mendapat hasil panen yang melimpah. Tidak berapa lama setelah Mayang Sari pergi meninggalkan Desa Barikin, Datu Taruna kembali ke kampung dan kepadanya disampaikan pesan Mayang Sari. Datu Taruna mendekat ke pohon kembang, “Bunga Panggang”, ia tidak menyadari sebelah telinganya luka dan darahnya menetes ke atas bunga yang kebetulan layu. Datu Taruna berusaha mencari istrinya ke berbagai tempat, tapi Datu Taruna juga menghilang. Namun, sebelum berangkat ia berpesan agar melaksanakan upacara *manyanggar* pada setiap tahun. Lihat Masdari dan Julfa Jamalie (eds.), *Khazanah Intelektual Islam Ulama Banjar*, (Banjarmasin: Comdes, 2003), h. 20–2.

dilaksanakan, maka mereka selalu diingatkan oleh Datu Taruna yang diyakini mereka masih hidup melalui salah seorang keturunannya yang kesurupan.

Selain *manyanggar banua*, ada lagi yang disebut dengan *manyanggar padang*, yang dalam batas-batas tertentu dipengaruhi oleh Islam. Masyarakat Banjar percaya kepada datu-datu yang menjaga kampung mereka. Mereka juga percaya bahwa datu-datu itu hidup di permukaan atau di dasar danau yang ada di dekat kampung mereka. Di danau itu, para datu membangun satu komunitas seperti layaknya komunitas manusia. Di antara tokoh datu yang mempunyai peran yang sangat penting dalam kehidupan mereka adalah Datu Bagalung, Pangeran Suryanata, Pangeran Hidayat, Datu Barangsa, Datu Ibrahim, dan Datu Lamat.³⁶ Mereka melaksanakan upacara *manyanggar padang* setiap tahun yang dikenal juga dengan *aruh tahunan*. Tujuan penting dari upacara ini adalah meminta perlindungan dan keselamatan dari para datu. Sebelum upacara dimulai, masyarakat menyiapkan sekitar 41 macam kue yang diletakkan di atas *ancak* (tempat meletakkan sesajen) yang nantinya akan dikirimkan kepada para datu.

Upacara *manyanggar* dipimpin oleh dua orang tokoh, yaitu *pangeran* dan *kai* (orang yang sudah sepuh). Pangeran diyakini mempunyai hubungan dengan arwah para pangeran dari kesultanan Banjar, sementara *kai* dipercayai berhubungan dengan arwah para *datu*. Kedua pimpinan upacara itu biasanya berasal dari keturunan langsung arwah tersebut sehingga keduanya dapat berkomunikasi secara langsung dengan mereka. Di malam hari, sebelum acara dimulai, si *kai* mengadakan kontak langsung secara khusus dengan datu, yang memberikan informasi kepada arwah para datu bahwa mereka akan memberikan sesajen. Setelah itu, besok harinya, semua partisipan melaksanakan *karasmen*, hiburan tradisional, yang terdiri dari tari *Japen*, tari *Panting*, dua bentuk musik tradisional Banjar; dan hiburan lainnya.³⁷ Kemudian, menjelang sore hari, para pengikut upacara *manyanggar* membawa *sasajen* ke danau,

³⁶ Lihat Syarifuddin, *Upacara Tradisional Menyanggar Padang di Desa Bangkau*, (Banjarmasin: Direktorat Permuseuman Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1988), h. 16-8.

³⁷ Sekarang ini, acara *karasmen* diganti dengan salat hajat, sebagai bentuk pengaruh ajaran Islam. Bahkan setelah itu, dilanjutkan dengan pembacaan *shalarwat* kepada Nabi, pembacaan surah *al-Fatihah* dan Alquran. Hal ini membuktikan bahwa upacara *manyanggar* telah berasimilasi dengan budaya Islam. Dengan kata lain, budaya *manyanggar* tampaknya telah diislamisasi oleh sebagian masyarakat Muslim. Menurut Ramli Nawawi, upacara ini biasanya dilaksanakan selama dua hari, yang dimulai dengan *badudus*, menyaru (mengundang orang-orang gaib seluruh jagat, kemudian memberikan persembahan (sesajen) kepada mereka, dan berakhir dengan memulangkan undangan orang-orang gaib itu. Dalam upacara ini juga dipertunjukkan Wayang Sampir, Tari Topeng, dan Tari Gandut. Lihat Ramli Nawawi, *Upacara Tradisional Manyanggar*

dan melemparkannya ke dalam danau yang langsung dipimpin oleh pangeran. Hal ini membuktikan bahwa acara *manyanggar* yang percaya kepada alam gaib dapat dilakukan oleh kelompok atau bubuhan tertentu.

Selain itu, ada lagi kepercayaan masyarakat Banjar yang dikenal dengan *mambuang pasilih*. *Pasilih*, artinya “persalinan”. Namun, yang dimaksud di sini adalah upacara untuk menghilangkan berbagai musibah yang telah menimpa keluarga yang katanya bersahabat dengan orang gaib. Musibah ini terjadi disebabkan tidak melaksanakan upacara *mambuang pasilih*.

Upacara *mambuang pasilih*, menurut pengamatan Asywadi Syukur, pernah ditemukan di Kota Banjarmasin. Satu keluarga yang katanya bersahabat dengan orang gaib yang bentuknya seperti seekor buaya. Setiap tahun keluarga itu memberi sesajen dalam bentuk bubur putih, bubur merah, dan telur yang dihanyutkan di sungai pada waktu sore. Kalau sesajen itu tidak diberikan pada waktunya, maka akan ada di antara anggota keluarga yang sakit dan untuk menyembuhkannya harus dilakukan upacara pemberian sesajen.³⁸ Contoh lainnya ditemukan juga oleh Asywadi Syukur di daerah Kabupaten Barito Kuala yang katanya juga bersahabat dengan orang gaib yang bernama Datu Balawang. Keluarga yang bersahabat dengan Datu Balawang secara rutin memberikan sesajen pada setiap tahun yang terdiri dari kue-kue khas Banjar yang jumlahnya 41 macam. Sebagai tanda orang itu bersahabat dengan Datu Balawang, ia menyimpan sabuk yang bernama Puleng dan orang yang memelihara sabuk Puleng itu dapat berkomunikasi dengan Datu Balawang. Kalau terlambat atau terlupakan memberikan sesajen, Datu Balawang akan menagih sesajen dengan menimpakan kepada keluarga itu berbagai macam musibah dan penyakit yang sulit diobati. Agar musibah itu dapat dihindarkan maka diadakan upacara *mambuang pasilih*, dan upacara seperti ini hanya dilaksanakan oleh keluarga tertentu yang katanya bersahabat dengan orang gaib yang namanya berbeda-beda.³⁹

Dari uraian di atas, jelas bahwa upacara *manyanggar* dan *mambuang pasilih* yang berkembang di masyarakat Muslim Banjar saat itu lebih banyak dipengaruhi oleh upacara ritual animisme dan Hindu yang sudah berkembang sejak kerajaan Banjar

Padang di Desa Bangkau, (Banjarasin: Direktorat Permuseuman Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1988), h. 44-5.

³⁸ M Asywadi Syukur, “Suatu Studi”, h. 14.

³⁹ Asywadi Syukur, “Suatu Studi”, h. 13.

dan bahkan kesultanan Banjar. Meskipun begitu, dalam batas-batas tertentu tradisi tersebut dipengaruhi oleh budaya Islam.

2. Berkembangnya Ajaran *Wujudiyyah*

Kepercayaan lain yang berkembang di masyarakat Banjar adalah paham *wahdat al-wujud*⁴⁰ atau ada juga yang menyamakannya dengan aliran *wujudiyyah*.⁴¹

⁴⁰ Istilah *wahdat al-wujud* terdiri dari kata *wahdat* yang berarti satu, dan *wujud* yang berarti ada. *Wahdat al-wujud* mengandung arti bahwa yang ada pada hakikatnya hanya satu, yaitu Tuhan, sedangkan selainnya adalah bayangan atau atribut-atribut Tuhan. Secara esensial, yang nampak (alam empiris) adalah Yang Esa (Tuhan), tetapi dari segi atribut disebut sebagai makhluk. Pemikiran ini dikemukakan oleh Ibn 'Arabi (1164–1240 M.). Munculnya wacana ini meramaikan perdebatan di kalangan pemikir Islam yang terbagi kepada dua kelompok, yaitu kelompok eksoteris dialektik (pendekatan syaria) dan kelompok esoteris sufistik (pendekatan tasawuf falsafi). Kelompok yang menggunakan pendekatan eksoteris dialektik mengatakan bahwa doktrin *wahdat al-wujud* adalah sesat dan keluar dari prinsip tauhid. Menurut mereka konsep ini sama dengan paham serba Tuhan atau panteistik. Sedangkan pendapat mereka yang menggunakan pendekatan esoteris sufistik dapat memahami dan menerima ajaran ini; dan bahkan memiliki pengaruh yang lebih luas dalam pengembangan pemikiran Islam. Paham *wahdat al-wujud* ini tampaknya merupakan kelanjutan dari paham *Hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj di mana *al-nasut* (sifat kemanusiaan) dalam *Hulul* diistilahkan kembali oleh Ibn 'Arabi menjadi *al-khalq*; dan *al-lahut* (sifat ketuhanan) menjadi *al-haqq*. *Al-Khalq* dan *al-haqq* adalah dua aspek yang terdapat pada segala sesuatu. *Al-Khalq* adalah aspek luar, sedang *al-haqq* adalah aspek dalam. Dapat juga dikatakan bahwa *al-haqq* adalah substansi atau *jawhar*, sedangkan *al-khalq* adalah *'arab* (hal yang melekat pada zat, bukan hakikat). Yang penting di antara keduanya adalah aspek dalam. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973). Lihat juga Kautsar Azhari Noer, Ibn Al-'Arabi: *Wahdat al-wujud dalam Perdebatan* (selanjutnya disebut *Ibn Al-'Arabi*), (Jakarta: Paramadina, 1995). Lihat juga Sangidu, *Wahdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniri* (selanjutnya disebut *Wahdatul Wujud*), (Yogyakarta: Gema Media, 2003). Lihat juga Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution (eds.), "*Wahdat al-Wujud*", dalam *Ensiklopedi Akidah Islam*, (Jakarta: Kencana, 2003), h. 464-8.

⁴¹ Kata *wujudiyyah* berasal dari bahasa Arab, wujud yang berarti ada, ditambah akhiran *yā nisbah*, memberi arti sesuatu yang dikategorikan kepada ada, atau dipandang wujud. Dalam Teologi Islam, *wujudiyyah* dalam bentuk aliran diartikan sebagai paham yang meyakini keberadaan Tuhan sebagai sesuatu yang wujud, kendati wujudnya tidak bisa disamakan dengan makhluk. Paham ini muncul dari perbedaan pendapat seputar masalah "bagaimana keberadaan Tuhan?". Menjawab pertanyaan ini muncul empat pendapat yang berbeda. Pendapat pertama, menyatakan bahwa Tuhan tidak ada (ateis); kedua, menyatakan bahwa Tuhan ada, tetapi keberadaannya hanya dalam bentuk deskripsi mental manusia; ketiga, menyatakan bahwa Tuhan ada dan keberadaan-Nya sama dengan makhluk. Apabila manusia memiliki tangan, maka Tuhan-pun memiliki tangan. Aliran ini dikenal dengan aliran *Mujassimah*; keempat, menyatakan bahwa Tuhan itu ada dan sebagai wujud yang nyata, tetapi keberadaannya tidak bisa digambarkan seperti apa (*bila kayfā*) dan tidak bisa diberi batasan yang nyata. Permasalahan lanjutan dari paham *wujudiyyah* ini adalah mempermasalahkan apakah Tuhan itu ada dalam alam atau di luar alam. Pandangan yang mengatakan bahwa Tuhan itu ada dalam alam melahirkan aliran panteisme (dalam batas tertentu ada yang menyamakan dengan *wahdat al-wujud*). Sedangkan pandangan yang mengatakan bahwa Tuhan itu ada di luar alam melahirkan aliran deisme.

Kedua istilah ini memang banyak mengandung persamaan, yakni sama-sama membahas tentang wujud Allah sebagai Zat yang *Wajib al-Wujud*. Membahas *wahdah al-wujud* tidak bisa dilepaskan dari Ibnu 'Arabi (468–543 H/1076–1149 M). Ia yang pertama kali mengenalkan ajaran tersebut meskipun ia tidak menyebutkan ajarannya sebagai *wahdah al-wujud*. Ia membagi *Syay'* atau sesuatu" itu kepada dua yang pasti ada, yaitu *khalq* (ciptaan) dan *haqq* (pencipta).⁴² Setiap "sesuatu" yang ada di dunia ini adalah gambaran dari Zat yang *wajib al-wujud*. pembahasan tentang paham *wujudiyah* dalam disiplin Ilmu Tauhid, tidak terlepas dari istilah Wujud yang menciptakan "*marjud*" (ciptaan). Semua ciptaan ini berasal dari Allah swt. Jadi, istilah *wujudiyah* dalam Ilmu Tauhid menekankan kepada eksistensi Tuhan. Dengan kata lain, istilah *wahdah al-wujud* dalam tasawuf mempunyai kesamaan dengan istilah *wujudiyah* dalam Ilmu Tauhid, tetapi berbeda dengan istilah *wujudiyah* dalam kajian filsafat.⁴³

Aliran tasawuf *wujudiyah* atau *wahdah al-wujud* ini sudah berkembang di Nusantara sejak abad ke-15 Masehi. Di Aceh ajaran ini dipelopori oleh Hamzah Fansuri (w. 1590), dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630). Sedangkan di Jawa diajarkan oleh Syekh Siti Jennar (hidup sekitar abad ke-15).⁴⁴ Namun, paham ini, kelihatannya, selalu menimbulkan kontroversi di tengah masyarakat sehingga mengundang pro dan kontra, dan bahkan ada yang memberikan fatwa mati. Sebagai contoh aliran *wahdah al-wujud* Hamzah Fansuri (w. 1590 M.) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M.) dikafirkan oleh Syekh Nuruddin al-Raniri (w. 1658),⁴⁵ dan kemudian para pengikut kedua tokoh ini dijatuhi fatwa mati. Meskipun demikian beberapa peneliti lainnya menilai bahwa penilaian dan fatwa al-Raniri tersebut dianggap keliru, karena al-Raniri keliru memahami ajaran Hamzah Fansuri dan

⁴² Lihat Ibn 'Arabi, *al-Futubah al-Makkiyah*, (Kairo: Daar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, 1911), II, h. 215-9. Lihat juga Ibn 'Arabi, *Fushush al-bikam*, diedit oleh 'Afifi, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), Jilid I, h. 92.

⁴³ Istilah *wujudiyah* dalam filsafat mengacu kepada filsafat eksistensialisme. Di antara tokohnya adalah P. Satre. Lihat lebih jelasnya dalam Jamil Saliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982), Juz II, h.565.

⁴⁴ Akhir-akhir ini cukup banyak ilmuwan yang mengkaji tentang Syekh Siti Jenar seperti Abdul Munir Mulkhan, Achmad Chodjim, Sudirman Tebba. Ashad Kusuma Jaya, dan Achmad Backy Syafa. Buku-buku itu umumnya mempercayai eksistensi Syekh Siti Jenar.

⁴⁵ Lihat Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1983), h. 201-39.

Syamsuddin Sumatrani.⁴⁶ ajaran *manunggaling kawula lan gusti* (seperti ajaran *al-hulul*)⁴⁷ yang dibawa Syekh Siti Jenar juga menimbulkan kontroversi di kalangan umat Islam di Jawa. Oleh karena itu, ajaran ini mendapatkan perlawanan dari Wali Sanga (Sembilan Ulama terkenal penyebar Islam di Jawa). Bahkan ajaran ini dinilai oleh para Wali Sanga sebagai ajaran sesat dan menyesatkan; dan Siti Jenar sebagai orang yang dinilai bertanggung jawab menyebarkan ajaran ini diberikan fatwa hukuman mati oleh Wali Sanga;⁴⁸ yang mana fatwa itu kemudian dilaksanakan oleh sultan Demak, Raden Fatah.

Ketika ajaran *wahdat al-wujud* berkembang di Aceh dan ajaran *manunggaling kawulo lan gusti* berkembang di Jawa, pada saat yang sama sekitar abad ke-15 sampai abad ke-18, ajaran ini juga berkembang di sebagian masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan. Mungkin ajaran ini dipengaruhi oleh kitab-kitab yang dikarang oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, atau mungkin juga dipengaruhi para sufi kelana dan para pedagang Muslim yang melakukan interaksi dagang antara kepulauan di Nusantara. Perkembangan paham ini dapat diketahui dari berkembangnya paham *wujudiyah* di kalangan masyarakat Banjar yang saat itu diajarkan dan dikembangkan oleh H. Abdul Hamid, Abulung Martapura (hidup pada abad ke-18). Ajaran ini tampaknya juga dibawa

⁴⁶ Lihat Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 165-7. Abdul Hadi mengatakan bahwa al-Raniry menuduh ajaran Hamzah Fansuri adalah *bulul* atau *ittibad* hanya berdasarkan kepada *al-Muntabi* dan syair-syair Fansuri di dalam *Syarab Ruba'i Hamzah Fansuri* karangan Syams al-Din Pasay. Lagi pula, dia menafsirkan simbol-simbol yang terdapat di dalam syair-syair tersebut secara *harfiyah*. Singkatnya, sebenarnya al-Raniry tidak menolak paham *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi. Dia hanya salah mengerti terhadap penggunaan tamsil-tamsil antropomorfis dan kosmologis yang digunakan Hamzah Fansuri dalam sajak-sajak dan karangan-karangan prosanya. Lagi pula, tampaknya al-Raniry kurang berusaha menyimak keseluruhan risalah tasawuf dan syair-syair Hamzah Fansuri. Sedangkan sanggahan terhadap tuduhan al-Raniry kepada Syamsuddin Sumatrani dilakukan oleh Abdul Aziz Dahlan. Menurut Abdul Aziz Dahlan, paham *wahdat al-wujud* Syamsuddin Sumatrani sesuai dengan Alquran, QS. 2:186; 50:16; 57:4; 58:7; 2:115. Singkatnya, wujud Allah itu tidak hanya transenden (di luar alam), tetapi juga immanen (di dalam alam). Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan, Alam, Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IB Press, 1999), h. 136-7.

⁴⁷ Ajaran *al-Hulul* adalah ajaran yang dibawa oleh Abu Mughits al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj di daerah Bagdad. Ajaran ini menyatukan antara sifat *nasut* pada Tuhan dengan sifat *labut* pada manusia sehingga Tuhan bersatu dengan manusia. Lihat al-Sulamy, *Sabaqat al-Sufiyah*, diedit oleh Ahmad al-Syarabash, (t.tp.: Mahabi' al-Sya'b, 1340), h. 74. Lihat juga Hujwayry, *Kasyf al-Mahjub*, diedit oleh Is'ad Abd al-Hadi Qindhi, (Mesir: Lajnah al-Ta'rif bi al-Islam, 1394/1974), h. 361-2.

⁴⁸ Lihat Herry Mohammad, "Siti Jenar" dalam Azyumardi Azra (eds.), *Ensiklopedi Islam*, VI, h. 223.

oleh Muhammad Nafis al-Banjari (w. 1148/1735). Kedua ulama ini dapat dipastikan mengembangkan ajaran *wujudiyah* di Kalimantan Selatan. Kedua ulama ini terlibat dan berkiprah dalam penyebaran ajaran tersebut dan keduanya wafat dan dimakamkan di Kalimantan Selatan. Makam Haji Abd Hamid berada di Abulung, sebuah desa sekitar 9 km. dari kota Martapura. Sedangkan makam Nafis Al-Banjarii—menurut pendapat yang dianggap kuat—terdapat di Kelua, sebuah kota di dekat Kota Tanjung, Kabupaten Tabalong kira-kira 125 km dari Banjarmasin.⁴⁹

Seperti ajaran yang dibawa oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Syekh Siti Jenar, paham *wahdah al-wujud* atau *wujudiyah* yang dikembangkan oleh kedua ulama Banjar tersebut mengundang kontroversi juga, dan paham yang dibawanya sulit dipahami oleh masyarakat Banjar. Sebagai contoh, Haji Abdul Hamid mengatakan bahwa: “Tiada maujud, melainkan hanya Dia, tiada wujud lainnya. Tiada aku, melainkan Dia dan aku adalah Dia ...” Pelajaran orang selama ini hanyalah kulit, “syariat”, belum sampai kepada isi, ‘hakikat’. Ketika Haji Abdul Hamid dipanggil untuk menghadap Sultan, ia menjawab: “Di sini tidak ada Haji Abdul Hamid. Yang ada hanyalah Tuhan”. Ketika suruhan yang kedua memanggil, supaya ‘Tuhan’ datang ke istana, ia menjawab: “Tuhan tidak bisa diperintah ...”⁵⁰ Ajaran seperti ini jelas lebih cenderung kepada paham *al-hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj (244–309 H/858–921 M).

Sedangkan di antara ajaran Muhammad Nafis Al-Banjari yang dinilai kontroversial oleh sebagian masyarakat adalah doktrin “Martabat Tujuh”. Doktrin ini dijelaskan sebagai berikut.

1. Martabat *abadiyyah* yang lahirnya sifat dan asma Allah. Akan tetapi keduanya binasa di dalam zat itu sendiri;
2. Martabat *wahdah* yang melahirkan sifat dan asma Allah secara *ijmal*.
3. Martabat *wahidiyyah* yang melahirkan sifat dan asma Allah secara tafshil.
4. Martabat alam *arwah*.
5. Martabat *mitsal*.
6. Martabat *ajsam*.
7. Martabat *insan*.⁵¹

⁴⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, h. 258.

⁵⁰ Zamzam, *Juru Da'wah*, h. 13.

⁵¹ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (selanjutnya disebut *Perkembangan Ilmu Tasawuf*), (Surabaya: al-Ikhlâs, 1930), h. 118. M. Laily Mansur, *Kitab Ad Durrun Nafis*:

Doktrin “Martabat Tujuh” yang dibawa oleh Muhammad Nafis al-Banjari ini tampaknya mempunyai kesamaan dengan ajaran yang dibawa oleh Abd al-samad al-Falimbani dalam bukunya *Sayr al-Salikin*, Jilid II, dan tulisan Syekh Daud al-Fatani di dalam *Manhal al-Syabi*, serta ajaran “Martabat Tujuh” yang dibawa oleh Syamsuddin Sumatrani. Besar kemungkinan bahwa semua ajaran “Martabat Tujuh” itu berasal dari satu sumber, yakni *Tuhfah al-Mursalah* karya Syekh Muhammad ibn Fadhlullah al-Burhanpuri al-Hindi (w. 1030/1620).⁵² Kecuali itu, terkait dengan ajaran “Martabat Tujuh”, Nafis juga membahas tentang konsep Nur Muhammad yang dipahami sebagai asal kejadian alam ini.⁵³ Doktrin tentang Nur Muhammad jauh sebelumnya telah dikenalkan oleh para sufi falsafi seperti Ibn ‘Arabi (560–638/1165–1240) dan ‘Abd al-Karim al-Jili (767–811/1365–1409).⁵⁴

Karena ajaran Abdul Hamid dan Nafis itu kontroversial, ada ulama yang menilai sesat ajaran keduanya.⁵⁵ Namun ada juga yang toleran dan memahami kedua paham tersebut. Selain kedua penilaian di atas, ada juga yang menilai bahwa ajaran *wujudiyah* yang dikembangkan oleh H. Abd Hamid Abulung, lebih cenderung kepada *wujudiyah mulhidah* (panteisme yang menyimpang).⁵⁶

Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf (selanjutnya disebut *Ad Durrun Nafis*), (Banjarmasin: Hasanu, 1982), h. 53.

⁵² Sangidu, *Wachdatul Wujud*, h. 54; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 117.

⁵³ Laily Mansur, *Ad Durrun Nafis*, h. 58.

⁵⁴ Kajian tentang Nur Muhammad secara lebih mendalam dilakukan oleh Sahabuddin. Lihat Sahabuddin, *Nur Muhammad: Pintu Menuju Allah (Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani)*, (Jakarta: Logos, 2002), cet. ke-2, h. 29–34.

⁵⁵ Ajaran Abdul Hamid dinilai sesat dan yang mengajarkannya diberi fatwa hukuman mati oleh Al-Banjari sehingga Abdul Hamid akhirnya benar-benar dieksekusi mati oleh Sultan Tahmidullah II (1761–1783). Lihat Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 59. Sedangkan ajaran Nafis Al-Banjari dinilai bid’ah atau sesat oleh beberapa ulama di Pontianak pada masa Belanda, sementara kitabnya *al-Durr al-Nafis*, diharamkan mempelajarinya. Lihat Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, h. 110.

⁵⁶ Memang penilaian ulama berbeda-beda terhadap aliran *wujudiyah* atau *wahdat al-wujud* yang kontroversial ini. Ulama yang ahli tasawuf (esoteris) cenderung dapat menerima paham seperti ini. Sedangkan ulama yang semata-mata ahli fikih (eksoteris) cenderung menolak paham seperti ini. Selain itu, beberapa pendapat filosof tentang panteisme yang dinilai sama dengan ajaran *wahdat al-wujud*, juga berbeda memahami panteisme. Ada yang berpendapat bahwa panteisme tidak mengarah kepada ateis, seperti yang dikemukakan oleh J. Allanson Picton, yang dikutip oleh Kautsar Azhari Noer. Picton menyatakan bahwa ateisme menolak adanya Tuhan, ‘...Panteisme adalah lawan ekstremnya karena panteisme menyatakan bawa tidak ada sesuatu pun selain Tuhan. Berbeda dengan pendapat A.E. Garvie yang melihat tipe-tipe panteisme itu atas dasar titik tolak; apakah bertitik tolak dari Tuhan atau dari alam. Berdasar titik tolak ini, secara garis besar ada dua bentuk panteisme. Pertama, jika panteisme berpangkal dari kepercayaan atau keyakinan filosofis

Sedangkan *wujudiyyah* yang dikembangkan oleh Nafis Al-Banjari³ jelas mengarah kepada *wujudiyyah muwahhidah*.⁵⁷

Pada saat berkembangnya paham *wujudiyyah* itu di daerah Banjar, kondisi masyarakat pada umumnya masih sederhana dan belum terpelajar. Oleh karena itu, sebagian masyarakat Banjar dengan mudah terpengaruh dan mengikuti aliran tasawuf ini, meskipun ajaran ini sejatinya memerlukan pemikiran yang filosofis. Karenanya, masyarakat Banjar dikhawatirkan keliru memahami ajaran tasawuf falsafi ini yang menganggap Tuhan cenderung imanen. Sementara di sisi lain, mereka juga mempunyai kecenderungan meremehkan akidah dan fikih sehingga tidak ada keseimbangan dalam memahami ajaran Islam, lalu meremehkan ajaran akidah dan fikih tersebut. Hal seperti ini yang tampaknya dapat dinilai *bid'ah* atau sesat oleh ulama fikih. Hal itu terjadi karena ulama fikih pada umumnya memandang Tuhan sebagai suatu yang transenden (*tanzih*).

Terkait dengan perkembangan paham *wujudiyah* di atas, Kraemer, yang dikutip oleh Laily Mansur mengatakan bahwa perkembangan tasawuf di Kalimantan pada abad ke-18 tidak bisa dilepaskan dari perkembangan tasawuf di Jawa dan Sumatera.⁵⁸ Dengan demikian, dapat diduga bahwa proses Islamisasi dan

kepada Tuhan sebagai realitas yang tak terhingga dan kekal, maka alam yang terbatas dan temporal tertelan dalam Tuhan, dan panteisme yang berpandangan demikian adalah akosmisme, yaitu bahwa alam adalah suatu ilusi dibanding dengan Tuhan sebagai realitas. Kedua, jika panteisme berpangkal dari konsepsi ilmiah atau visi puitis tentang alam sebagai kesatuan, maka Tuhan hilang dalam alam, dan panteisme yang berpandangan demikian menjadi pankosmisme. Tipe pertama adalah teistik dan tipe kedua adalah ateistik; karena dalam tipe pertama, biarpun tidak tetap, masih ada terus suatu pemahaman yang samar-samar tentang Tuhan, sebagaimana teisme memahami-Nya, dan dalam tipe kedua Tuhan tidak lain dari suatu nama bagi keesaan alam, yang multiplisitasnya sendiri adalah real bagi observasi dan imajinasi. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Al-Arab*, h. 164, dan 180.

⁵⁷ Moh. Shaghir Abdullah termasuk yang membela ajaran Nafis al-Banjari. Abdullah menyimpulkan bahwa ajaran Nafis al-Banjari tidak bertentangan dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, karena ajaran Nafis al-Banjari mengikuti fikih Syafi'i dan berpaham teologi al-Asy'ari. Kesimpulan Abdullah tersebut tampaknya didasarkan kepada pernyataan Nafis Al-Banjari dalam kitabnya. Nafis Al-Banjari mengatakan: "Dan yang menghimpun risalah ini hamba fakir lagi hina, mengaku dengan dosa dan *taqshir*, lagi yang mengharap kepada Tuhannya yang Amat Kuasa, yaitu yang terlebih fakir daripada segala hamba Allah Ta'ala yang menjadikan segala makhluk. [Yaitu] Muhammad Nafis ibn Idris ibn al-Husayn, di negeri Banjar tempat jadi, dan di negeri Makkah tempat diamnya. Syafi'i akan mazhabnya [yaitu] pada fikih. Asy'ari *i'tiqad*-nya [yaitu] pada *ushul al-din*. Junaid ikutannya [yaitu] pada ilmu tasawuf. *Qadiriyyah* harakat-nya, *Syabariyyah* pakaiannya, *Naqsyabandiyah* amalannya, *Khalwatiyyah* makanannya, dan *Sammaniyah* minumannya." Untuk lebih jelasnya, lihat Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, h. 108.

⁵⁸ Laily Mansur, *Ad Durrun Nafis*, h. 1.

suasana religiositas masyarakat Banjar pada abad ke-17 dan ke-18, sebelum dan semasa hidup Al-Banjari, lebih banyak mengikuti atau lewat pendekatan tasawuf falsafi, seperti *wujudiyyyah* yang diajarkan oleh Hamid Abulung ataupun *wahdah wujud* oleh Nafis al-Banjari.

3. Kehidupan Awal Al-Banjari³

Al-Banjari dilahirkan di Martapura, Kalimantan Selatan pada malam Kamis tanggal 15 Safar 1122 atau 19 Maret 1710⁵⁹ pada masa Sultan Tahmidullah I (1700–1734).⁶⁰ Ayahnya bernama Abdullah, seorang penduduk Lok Gabang di Kecamatan Astambul, Kabupaten Banjar. Ibunya bernama Aminah juga berasal dari kampung itu.

Al-Banjari³ mendapatkan pendidikan dasar keagamaannya di desanya sendiri, dari ayahnya dan para guru setempat, sebab tidak ada bukti bahwa surau atau pesantren telah berdiri pada masa itu di wilayah tersebut. Ketika berusia 7 tahun, ia telah mampu membaca Alquran secara sempurna. Dia menjadi terkenal karenanya sehingga mendorong Sultan Banjar, yang waktu itu masih dipegang oleh Sultan Tahmidullah I (1700–1734), untuk mengajaknya tinggal di Istana. Di kemudian hari, Sultan Banjar, waktu itu dipimpin oleh Sultan Tamjidillah

⁵⁹ Lihat Abdurrahman Siddiq, *Risalah Syajarah al-Arsyadiyah*, (Singapura: Mahba'ah al-Ahmadiyah, 1937), h. 4-6. Bandingkan dengan Abu Daudi, *Maulana*, h. 16-7. Lihat juga Shaghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fikih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara* (selanjutnya disebut *Perkembangan Ilmu Fikih*), (Solo: Ramadhni, t.th.), h. 6. Penelitian tentang kelahiran Al-Banjari³, pada umumnya merujuk kepada buku Abdurrahman Siddiq. Al-Banjari³ dilahirkan pada tanggal 13 Shafar 1122 H. Mengenai tanggal lahirnya itu, diikuti juga oleh Ahmad Basuni, Zafri Zamzam, Yusuf Halidi, dan lainnya. Namun terkait dengan Sultan Banjar yang memerintah saat kelahiran Al-Banjari³, tampaknya terjadi perbedaan. Kalau Abdurrahman Siddiq berpendapat bahwa saat kelahiran Al-Banjari³ pada masa Sultan Tahmidillah <I>. Yusuf Halidi mengatakan lahirnya pada masa Sultan Tahlilillah (1700–1745). Pendapat Yusuf Halidi ini hampir sama dengan Zafry Zamzam, kecuali masa pemerintahan Sultan Tahlilillah, yakni 1700–1734. Mengenai beragam pendapat itu agaknya sulit untuk disinkronkan. Para penulis tampaknya hanya mencocokkan saja masa-masa pemerintahan Sultan Banjar tersebut dengan tulisan Belanda yang menjadikan rujukan mereka. Seperti versi Kielstra yang diikuti Ahmad Basuni berbeda dengan versi Eissen Berger yang diikuti oleh Amir Hasan Bondan. Sedang versi lainnya adalah versi Noorlander. Untuk lebih lengkapnya lihat H. Abdurrahman, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar", *Makalah Diskusi*, (Banjarmasin, 9 Juli 1988), h. 8–9.

⁶⁰ Lihat silsilah Kesultanan Islam Banjar versi Abu Daudi dalam bukunya *Maulana Syekh*, h. 8–9. Bandingkan dengan Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan: Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, (t.dt.), h. 22-5. Bandingkan lagi dengan Zamzam, *Juru Da'wah*, h. 2.

(1734–1759), menikahkannya dengan seorang wanita keturunan China yang bernama Bajut ketika Al-Banjari berusia 30 tahun. Ketika isterinya mengandung, Sultan Tamjidillah mengirim Al-Banjari ke Makkah guna menuntut ilmu lebih lanjut atas biaya Kesultanan Banjar. Tampaknya, Sultan mengongkosi Al-Banjari dengan murah hati, Sehingga Al-Banjari mampu membeli sebuah rumah di daerah Syamiyah, Makkah, yang disebut dengan “Berhat Banjar”, yang mana rumah itu masih dipertahankan oleh para pendatang (imigran) Banjar sampai sekarang ini.⁶¹

4. Pengembangan Intelektual di Haramain

Di Makkah, Al-Banjari mempelajari agama Islam bersama dengan beberapa ulama lainnya pada abad ke-18, seperti Abd al-Shamad al-Falimbani, Abd al-Wahhab Bugis, dan Ulama Betawi yang masyhur, Abd al-Rahman Misri. Empat Ulama ini pernah belajar tasawuf kepada Syekh Abd al-Karim al-Sammani, yang dari namanya diambil nama Tarikat Sammaniyyah.⁶² Namun, sepanjang pengetahuan saya, Al-Banjari tampaknya tidak pernah mengajarkan tarikat ini kepada murid-muridnya secara terbuka meskipun kepopuleran Syekh Muhammad Sammani sampai sekarang masih terasa di daerah Kalimantan Selatan.⁶³

Selain itu, Al-Banjari belajar kepada ulama terkenal baik di Makkah, maupun di Madinah. Ulama terkenal itu adalah sebagai berikut.

1. Syekh 'Atha' Allah ibn Ahmad al-Masri al-Azhari.
2. Syekh Muhammad ibn Sulaiman al-Kurdi.
3. Ahmad ibn Abd al-Mun'im al-Damanhuri.
4. Abdullah ibn Hijazi al-Syarqawi.

⁶¹ Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada Shaghir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari³: Matahari Islam* (selanjutnya disebut *Matahari Islam*), (Pontianak: al-Fathanah, 1983). Lihat juga Jusuf Halidi, *Ulam Besar Kalimantan*, h. 32.

⁶² Lihat Drewes. “Indonesia: Mysticism and Activism”. Dalam Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, (Chicago:1955), h. 36-8.

⁶³ Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), Cet. Ke-2, h. 66. Tarikat Sammaniyah berkembang di Martapura dibawa oleh Zurriyat Al-Banjari, Tuan Guru Zaini Ghoni (*Allah Yarham*) atau yang dikenal dengan Guru Ijay. Lewat Guru Ijay ini pembacaan “Kitab Manaqib Syekh Semman” sangat berkembang di Martapura, Kalimantan Selatan, bahkan sampai ke Palangkaraya. Perkembangan ini diperkirakan sejak tahun 1990-an sampai sekarang.

5. Syekh Siddiq ibn 'Umar Khan.
6. Syekh Abd al-Rahman ibn Abd al-'Aziz al-Magribi.
7. Syekh Muhammad ibn Ahmad al-Jawhari.
8. Syekh Abd al-Ghani ibn Syekh Muhammad Hilal.
9. Maulana Sayyid Abdullah Mirghani.
10. Syekh Muhammad Zayn ibn Faqih Jalal al-Din, Aceh.
11. Syekh Abd al-Rahman ibn Syekh Abd al-Mubin al-Fatani.
12. Sayyid Muhammad Murtdhla al-Zabidi.
13. Syekh Salim ibn Abdullah al-Basri.
14. Syekh Hassan ibn Ahmad ('Akisy Yaman).
15. Mufti Syekh Sayyid Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Ahdal.
16. Syekh 'Abid al-Sandi.
17. Syekh Muhammad ibn 'Ali al-Jawhari.
18. Syekh Abd al-Wahhab al-Tantawi.
19. Ibrahim al-Ra'is al-Zamzami.⁶⁴

Menurut Azra, ulama yang terakhir inilah yang mungkin mengajarkan kepada Al-Banjari Ilmu Falak (astronomi), bidang yang menjadikan Al-Banjari salah seorang ahli paling menonjol di antara para ulama Melayu Indonesia.⁶⁵

Menurut Shagir Abdullah, ada beberapa sanad pengajian⁶⁶ Al-Banjari yang telah diketahui, antara lain sebagai berikut.

1. *Sanad Matan al-Ghayah wa al-Taqrif*. Dalam sanad kitab ini, Al-Banjari belajar kepada Mufti Sayyid Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Ahdal al-

⁶⁴ Lihat Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Pengarang Sabil al-Muhtadin*, (selanjutnya disebut *Pengarang Sabil*), (Kuala Lumpur, Khazanah Fathaniyah, 1990), h. 14-15. Abdullah mencatat ada 19 guru Al-Banjari, dua di antaranya dari Asia Tenggara, yaitu Syekh Muhammad Zayn ibn Faqih Jalal al-Din dari Aceh, pengarang kitab *Bidayah al-Hidayah* tentang tauhid; dan guru yang kedua Syekh Abd al-Rahman ibn Syekh Abd al-Mubin, berasal dari Kampung "Puh Bok Fathoni". Adapun Al-Banjari dan al-Falimbani belajar kepada Syekh Abd al-Rahman Pauh Bok al-Fahani setelah ulama Fahani tersebut pindah ke Makkah atau Madinah. Syekh ini adalah sahabat karib Syekh Samman al-Madani. Keduanya dianggap sebagai "Wali Allah." Kubur Syekh Fahani ini bersebelahan dengan kubur Syekh Samman di Madinah. Bandingkan dengan Azra, *Jaringan Ulama*, h. 252.

⁶⁵ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, 252.

⁶⁶ Sebagaimana terdapat dalam periwayatan matan hadis, pengajian kitab juga mengenal istilah sanad pengajian, yakni rentetan guru pengajian satu kitab sampai kepada pengarang kitab atau penggubahnya.

Zabidi. Kemudian, Abd al-Rahman al-Zabidi belajar kepada gurunya dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut al-Qadi Abu Syuja Ahmad ibn Husayn al-Asfahani.⁶⁷

2. *Sanad Fath al-Jawad Syarh al-Irsyad*. Al-Banjari belajar kepada Sulayman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut, Syekh Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar al-Haitami al-Makki.⁶⁸
3. *Sanad Manzaman al-Rabbiyah*. Al-Banjari belajar kepada Sayyid Abi al-Fa'id Muhammad Murtadla ibn Muhammad al-Zabidi, dan seterusnya, sampai kepada al-Imam Mawqif al-Din Muhammad ibn 'Ali al-Rahbi, penggubah kitab tersebut.⁶⁹
4. *Sanad Nayl al-Authar 'ala Muntaha al-Akhhbar*. Al-Banjari berguru kepada Muhammad al-Zabidi yang berguru kepada pengarangnya, yakni Sayyid Muhammad ibn Isma'il ibn Shalih ibn Muhammad yang dikenal dengan al-Sar'ani.⁷⁰
5. *Sanad al-Sunan al-Shugra*. Al-Banjari belajar kepada Salim ibn Abdullah al-Bashri al-Makki, dan seterusnya sampai kepada Imam al-Nasa'i, pengarang kitab tersebut.⁷¹
6. *Sanad Sirah ibn Ishaq*. Al-Banjari belajar kepada Muhammad Murtada al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab tersebut, Syekh Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq al-Mutallibi.⁷²
7. *Sanad al-Nasyr wa al-Muqaddimah al-Ajrumiyyah*. Al-Banjari belajar kepada Muhammad Murtada al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang

⁶⁷ Terdapat enam belas rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabil*, h. 16-7.

⁶⁸ Terdapat tujuh rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabil*, h. 17.

⁶⁹ Terdapat sebelas rentetan sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada penggubah kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabil*, h. 17-8.

⁷⁰ Rangkaian sanad ini hanya tiga seperti yang tertulis dalam teks.

⁷¹ Terdapat enam belas rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabil*, h. 18-9.

⁷² Terdapat dua puluh rentetan sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitab terkenal itu. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabil*, h. 20-21.

kitab tersebut yaitu Syekh Syams al-Din Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari.⁷³

8. *Sanad Alfiiyyah al-Haditsiyyah*. Al-Banjari³ berguru kepada Sulaiman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada penggubahnya yaitu Imam Jalal al-Din al-Suyuti.⁷⁴
9. *Sanad Hasyiyah Syarh al-Sa'd 'ala al-'Aqa'id*. Al-Banjari berguru kepada Sulaiman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab, Syekh 'Isham al-Din Ibrahim ibn 'Urbasyah al-Asfarayini.⁷⁵
10. *Sanad Syarh al-Jawharah*. Al-Banjari belajar kepada Sulaiman al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada Syekh 'Abd al-Salam ibn Syekh Ibrahim al-Laqani.⁷⁶
11. *Sanad Kitab al-Taubidid fi haqq Allah*. Al-Banjari berguru kepada Muhammad al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada Muhammad ibn Abd al-Wahhab ibn Sulaiman.⁷⁷
12. *Sanad al-Mawahib al-Sunniyyah Syarh al-Fara'id al-Bahiyyah*. Al-Banjari belajar kepada Sulaiman al-Zabidi yang belajar langsung kepada pengarang kitab, Syekh 'Abdullah ibn Sulaiman al-Jarhazi al-Zabidi.⁷⁸
13. *Sanad Kanz al-Ragibhin Syarh al-Minhaj*. Al-Banjari belajar kepada Muhammad al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab, Syekh Jalal al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad al-Mahalli.⁷⁹

⁷³ Terdapat sebelas rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 21–2.

⁷⁴ Terdapat empat belas rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 22.

⁷⁵ Terdapat sepuluh rentetan sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitab. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 23.

⁷⁶ Terdapat tujuh rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 23–4.

⁷⁷ Terdapat lima rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada Muhammad ibn Abd al-Wahhab ibn Sulayman. Abdullah tidak menjelaskan apakah sanadnya sampai kepada pengarang atau penggubah kitab tersebut. Sebab, tidak dijelaskan siapa pengarang kitab tersebut. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 24.

⁷⁸ Rangkaian sanad pengajian ini hanya tiga seperti yang tertulis dalam teks tersebut.

⁷⁹ Terdapat sepuluh rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 25.

14. *Sanad Taj al-'Arusy Syarh al-Qamus*. Al-Banjari belajar langsung kepada pengarang kitab tersebut, Syekh Abu al-Fayd Muhammad Murtada ibn Muhammad al-Zabidi.
15. *Sanad Fiqh al-Lughab wa Sirrah al-'Arabiyyah*. Al-Banjari berguru kepada Syekh al-Hassan ibn Ahmad 'Akisy al-Yamani, dan seterusnya sampai kepada pengarang kitab itu, yaitu al-Imam Abu Mansur al-Tha'alibi.⁸⁰
16. *Sanad Tarikh Makkah*. Al-Banjari belajar kepada Sulaimann al-Zabidi, dan seterusnya sampai kepada al-Imam Ab Walid Muhammad ibn 'Abdullah al-Azraqi.⁸¹

Data rentetan sanad di atas membuktikan bahwa Al-Banjari belajar berbagai kitab dari guru-guru yang bersambung *sanad*-nya sampai kepada pengarang atau penggubah kitab. Hal ini membuktikan bahwa Al-Banjari tetap menjaga tradisi belajar sistem sanad yang berkembang saat itu. Sistem sanad ini tampaknya juga tetap dilestarikan oleh sebagian ulama di berbagai pesantren tradisional di Indonesia.

Setelah lebih 30 tahun belajar di Makkah dan di Madinah, Al-Banjari pulang ke Nusantara bersama temannya Abd al-Rahman al-Batawi al-Mashri, dan Abd al-Wahhab al-Bugisi pada sekitar tahun 1772/1773 M. Setelah pulang ke Nusantara, tidak sedikit aktivitas yang dilakukannya dan buah karya pemikiran yang dihasilkannya. Sampai akhirnya, Al-Banjari wafat pada tanggal 6 Syawal 1227 H/13 Oktober 1812 M. Dalam usia 105 tahun untuk tahun Hijriah dan 102 tahun untuk tahun Masehi.⁸²

⁸⁰ Terdapat dua puluh empat rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitab. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilah*, h. 26-7.

⁸¹ Terdapat dua puluh satu rangkaian sanad yang tersambung, dari Al-Banjari sampai kepada pengarang kitabnya. Untuk lebih lengkapnya, lihat Abdullah, *Pengarang Sabilah*, h. 27-8.

⁸² Untuk mengetahui lebih lengkap tentang biografi Al-Banjari. Lihat Abdurrahman Siddiq dalam karyanya *Risalah Syajarat al-Arsyadiyah* (1937), Ahmad Basuni dalam bukunya *Djirwa Jang Besar (Sjekh Mubammad Arsyad Bandjar)* (1949) dan *Nur Islam di Kalimantan Selatan* (1986), Yusuf Halidi dalam bukunya *Ulama Besar Kalimantan: Syekh Mubammad Arsyad Al-Banjari* (1972), Jafri Zamzam, *Syekh Mubammad Arsyad al-Banjari: Ulama Besar Juru Da'wah* (1974), Abu Daudi, *Maulana Syekh Mubammad Arsyad Al-Banjari* (1980), Mohd. Shaghbir Abdullah dalam bukunya *Syekh Mubd. Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam* (1988), dan *Syekh Mubammad Arsyad Al-Banjari: Pengarang Sabilah Muhtadin* (1990).

5. Kontribusi Al-Banjari dalam Pendidikan dan Dakwah

Kontribusi Al-Banjari dalam pendidikan dan dakwah tidak dapat dilepaskan dari profil keulamaannya sebagai seorang tokoh yang memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan, terutama ilmu pengetahuan keagamaan serta tinjauan tentang sosoknya sebagai seorang tokoh yang giat menjalankan fungsi dan peran keulamaannya di dalam masyarakat. Kalau dilihat dari karya-karya yang ditulisnya agaknya tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa Al-Banjari memiliki dan menguasai ilmu pengetahuan yang cukup luas dan dalam, dan oleh karena itu, ia dapat digolongkan sebagai seorang ulama besar dalam kurun zamannya. Berbagai disiplin ilmu agama ia kuasai seperti, akidah, fikih, tasawuf, dan bahkan ilmu falak sehingga ia dengan mudah dapat menyelesaikan berbagai masalah yang pelik. Ilmu-ilmu itu tidak hanya ia kuasai, namun juga ia transmisikan kepada anak dan muridnya dan ia aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Di antara keahlian dan kedalaman ilmunya dalam Ilmu Falak adalah usahanya memperbaiki arah kiblat di beberapa masjid di Batavia setelah kepulangannya dari Haramain pada tahun 1186/1773. Di mihrab Masjid Jembatan Lima, Jakarta, tercatat peringatan tertulis dalam bahasa Arab, bahwa kiblat Masjid itu dipalingkan ke kanan sekitar 25 derajat oleh Al-Banjari. Di samping itu, Al-Banjari juga membetulkan arah kiblat Masjid Luar Batang dan Masjid di Pekojan.⁸³ Tindakan itu menimbulkan kontroversi di kalangan pemimpin Muslim di Batavia, dan akibatnya Gubernur Jenderal Belanda memanggil Al-Banjari untuk meminta klarifikasi masalah itu dari Al-Banjari. Namun, akhirnya, karena terkesan akan perhitungan matematis Al-Banjari, Gubernur Jenderal Belanda dengan senang hati memberinya beberapa hadiah.⁸⁴

Keahlian lainnya adalah menyelesaikan kasus perkawinan anak pertamanya, Syarifah. Waktu Al-Banjari masih berada di Makkah, ia diberi tahu bahwa anaknya sudah besar. Sebagai wali *mujbir*⁸⁵ sebagaimana paham Imam al-Syafi'i, ia mengawinkan anaknya itu dengan 'Abd al-Wahhab Bugisi. Namun, ketika Al-Banjari pulang ke

⁸³ Lihat Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (selanjutnya disebut *Beberapa Aspek*), (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 92. Bandingkan dengan Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 35.

⁸⁴ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 254.

⁸⁵ *wali mujbir* adalah seorang wali nikah, termasuk dalam hal ini orang tua laki-laki. *Wali mujbir*, menurut mazhab Syafi'i, mempunyai wewenang "memaksa" anak perempuan untuk dinikahkan sesuai dengan pertimbangan orang tua tersebut.

Banjar, ternyata anaknya itu sudah dikawinkan dengan Usman, atas dasar kuasa Sultan sebagai wali hakim, dan perkawinan itu pun sudah melahirkan anak laki-laki bernama Muhammad As'ad. Padahal Al-Banjari juga sudah menikahkannya lebih dulu dengan Abd al-Wahhab Bugisi. Menurut hukum Islam, kedua bentuk pernikahan itu sah pada tempatnya masing-masing. Namun, untuk memutuskan salah satu di antara keduanya, Al-Banjari mengadakan pemeriksaan tentang saat terjadinya kedua perkawinan itu. Berdasarkan keahliannya dalam ilmu falak dan mengingat perbedaan waktu di Makkah dan di Martapura menunjukkan bahwa pernikahan di Makkah terjadi hanya beberapa saat sebelum pernikahan yang dilakukan di Martapura. Atas dasar inilah, ikatan nikah Syarifah dengan Usman di-*fusakh* (dicairkan), dan sebagai suaminya ditetapkan Abd al-Wahhab Bugisi. Menurut Steenbrink, "cerita rakyat" ini tidak betul seluruhnya karena maksud utamanya adalah untuk menunjukkan keahlian Al-Banjari dalam ilmu falak.⁸⁶ Agaknya, tidak jelas apa yang dimaksud oleh Steenbrink dengan "tidak benar seluruhnya", karena terdapat bukti yang menunjukkan bahwa peristiwa itu benar-benar terjadi dalam kenyataan, bukan hanya cerita rakyat semata. Buktinya, perkawinan Syarifah binti Al-Banjari dengan Usman telah melahirkan anak yang bernama Muhammad As'ad, sedangkan perkawinannya dengan Abd al-Wahhab Bugisi melahirkan seorang anak yang bernama Fatimah.⁸⁷ Yang jelas, Al-Banjari menghitung kedua perkawinan itu dengan Ilmu Falak sebagaimana keahliannya dalam membetulkan arah kiblat yang memang benar-benar terjadi di tiga masjid di Jakarta. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, pernyataan Steenbrink itu agaknya kurang tepat.

Kejadian pemisahan perkawinan antara Syarifah dan Usman oleh Al-Banjari, tampaknya dapat diterima oleh keduanya dan masyarakat Muslim Banjar saat itu sehingga tidak terdapat bukti adanya penolakan terhadap perkawinan tersebut. Masyarakat Banjar yang cenderung berkultur paternalistik cenderung taat kepada sultan dan ulama sehingga apa pun yang difatwakan oleh Al-Banjari diikuti oleh

⁸⁶ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 93-4. Steenbrink, dalam bukunya, mengutip dari Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, Ulama Besar Juru Da'wah*, pada halaman 8. Setelah dicek pada halaman tersebut, tidak ada pernyataan Zafry Zamzam tentang cerita rakyat yang terkait dengan maksud utama cerita itu. Sebenarnya, apa yang diungkap Zamzam adalah hanya untuk menunjukkan keahlian Al-Banjari dalam bidang Ilmu Falak. Lihat Zamzam, *Juru Da'wah*, h. 8.

⁸⁷ Fatimah binti Abd Wahhab Bugis adalah pengarang sebenarnya *Kitab Perukunan Jamaluddin*. Fatimah juga merupakan cucu Al-Banjari. Fatimah kawin dengan Haji Muhammad Sa'id Bugis, keluarga *Allamah* Haji Abd Wahhab Bugis.

masyarakatnya. Selain itu juga, perlu diketahui bahwa Al-Banjari adalah ulama yang berwibawa. Boleh jadi, karena kewibawaan Al-Banjari sebagai seorang *alim* lagi *faqih* maka masyarakat Banjar saat itu menerima fatwa Al-Banjari tentang kasus pemisahan suami-istri tersebut, apalagi ia sebagai *wali mujbir*. Menurut paham Syafi'iyah, *wali mujbir* mempunyai "hak prerogatif" terhadap anak perempuan yang mau dinikahkan.

Adapun aktivitas Al-Banjari dalam bidang pendidikan dapat dilihat dari usahanya membangun lembaga-lembaga pendidikan Islam yang sangat penting untuk mendidik dan mengkader ulama-ulama baru. Al-Banjari membangun lembaga tersebut di atas sebidang tanah (sekarang namanya Kampung Dalam Pagar) sekitar 8 km dari Kota Martapura. Tampaknya, Al-Banjari yang saat itu berusia sekitar 63 tahun pada tahun 1773, sengaja tidak mau tinggal di lingkungan Istana Banjar, seperti waktu ia berusia 7–30 tahun sebelum berangkat ke Makkah. Namun, justru, ia meminta kepada Sultan sebidang tanah yang digunakan sebagai *Islamic Centre*. Di tempat ini dibangun masjid, pesantren atau asrama santri dan rumah-rumah tempat tinggal. Permintaan itu dikabulkan oleh Sultan Tahmidullah II bin Sultan Tamjidullah I (1676–1754), yang bergelar Susuhan Nata Alam (1761–1801).⁸⁸

Lewat lembaga pendidikan di Kampung Dalam Pagar, tersebut ternyata tidak dapat diragukan lagi kontribusi Al-Banjari³ dalam melahirkan kader ulama-ulama yang tangguh dan ulet. Pada mulanya, lembaga pendidikan yang berbentuk pengajian ini lebih ditekankan kepada anak cucu dan keluarga Al-Banjari.⁸⁹ Namun, kemudian, semakin lama semakin bertambah banyak santrinya, apalagi yang datang adalah santri-santri dari jauh sehingga bertambah dan berkembang "pengajian" tersebut. Untuk menampung santri yang datang dari jauh itu, lalu dibangun asrama santri sebagai tempat tinggalnya. Ustaz atau syekh yang mendidik di lembaga ini adalah Al-Banjari sendiri dan menantunya, Abd al-Wahhab Bugisi. Di lembaga ini,

⁸⁸ Ada pendapat yang mengatakan bahwa kedatangan Al-Banjari³ ke Martapura berlangsung pada masa Sultan Tamjidullah I (1745–1778). Hal ini mungkin berdasarkan kepada pendapat Yusuf Halidi dalam bukunya *Ulama Besar Kalimantan: Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*³. Namun pendapat yang dipegang dalam tulisan ini adalah lebih kepada pendapat Zafry Zamzam dan Abu Daudi. Memang beragam literatur memunculkan informasi berbeda tentang kapan pemerintahan sultan berlangsung dan berapa lama kekuasaannya.

⁸⁹ Memang dilihat dari sudut pendidikan, bentuk pengajian yang dilakukan Al-Banjari³ sudah merupakan hal yang baru pada masa itu. Sebelumnya, pengajian lebih banyak dilakukan di rumah-rumah. Namun, setelah dibangun asrama santri dan tempat pengajian tersendiri, pengajian dilakukan di asrama. Hal ini sudah menunjukkan adanya ciri-ciri pesantren seperti di Jawa.

Al-Banjari sebagai pendidik dan pelatih, mengkader para ulama yang di kemudian hari banyak berperan dalam kehidupan keagamaan di Kalimantan,⁹⁰ bahkan meluas sampai ke Pulau Sumatra. Tampaknya apa yang dilakukan Al-Banjari dalam mendidik kader ulama ini sungguh merupakan langkah awal yang strategis. Banyak ulama yang dihasilkan lewat pendidikan kader ulama ini, antara lain Syekh Muhammad As'ad—cucu Al-Banjari dari perkawinan Syarifah dan Usman—yang menjadi mufti pertama; dan Syekh Abu Su'ud—anak Al-Banjari anak Al-Banjari sendiri yang menjadi *qadli* pertama Kesultanan Banjar.⁹¹ Bahkan di kalangan perempuan juga lahir seorang *ustazah*, yakni Fatimah binti Abd al-Wahhab, penulis *Kitab Perukunan* yang sangat terkenal di Kalimantan, bahkan sampai di kawasan Nusantara. Hal ini membuktikan bahwa perempuan juga diberikan dasar-dasar pendidikan agama oleh Al-Banjari. Selain itu, masih banyak *ustaz* dan ulama lainnya yang tersebar di Kalimantan, Sumatra, dan bahkan sampai ke Malaysia dan Brunei, tidak dapat dilepaskan dari peran penting Al-Banjari.⁹²

Menurut Azra, lembaga pendidikan yang dibangun Al-Banjari seperti surau di Sumatra Barat atau pesantren di Jawa.⁹³ Seperti kebanyakan pesantren di Jawa,

⁹⁰ Untuk mengetahui lebih banyak tentang peran *zurriyah* Al-Banjari³ dalam Islamisasi di Kalimantan Tengah, lihat Khairil Anwar, dkk., *Kedatangan Islam di Bumi Tambun Bungai*, (Palangka Raya: STAIN Palangka Raya Press, 2006), Edisi Revisi, h. 66-71.

⁹¹ Sejak berdirinya Kerapatan Qadhi itu, hukum Islam beraliran Syafi'i berjalan dalam kesultanan Banjar. Lihat Halidi, *Ulama Besar*, h. 40.

⁹² Untuk lebih jelasnya tentang silsilah ulama dari kalangan *zurriyat* Al-Banjari, lihat buku *al-Syajarah al-Arsyadiyah*, karya Abdurrahman Siddiq, dan *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*³, karya Abu Daudi. Kedua buku tersebut menjelaskan dengan rinci keturunan Al-Banjari yang banyak menjadi ulama, mufti dan qadhi dan tersebar di berbagai daerah Nusantara, bahkan sampai ke Kedah, Fahani, Kuala Lumpur, dan Brunai.

⁹³ Azra, *Jaringan Ulama*, h. 254. Lembaga pendidikan tersebut sangat besar peranannya dalam mendidik anak dan keluarganya serta santri-santri yang datang ke lembaga tersebut. Banyak kader ulama yang dihasilkannya dan menyebar tidak hanya di pulau Kalimantan termasuk Brunei, tapi juga ke pulau Sumatera seperti ke Indragiri, Riau, dan bahkan sampai ke Malaysia. Hal ini membuktikan bahwa peran lembaga itu dalam mengkader ulama sangat berarti. Lihat Shaghbir Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 30-49. Mungkin, lembaga pendidikan yang dirintis oleh Al-Banjari³ itu sampai sekarang masih ada, dengan nama Madrasah Sullamul 'Ulum. Madrasah ini pernah terkenal dalam mencetak para hafiz (penghafal Alquran). Bandingkan dengan Ahmad Basuni, *Nur Islam*, h. 42-43. Basuni menyatakan bahwa Al-Banjari telah membangun masjid dan langgar di kota dan di kampung, akhirnya lahirlah generasi-generasi ulama berikutnya. Bandingkan lagi dengan Zuhairini, dkk., *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 144. Lihat juga Hafizh Dasuki dkk. "Al-Banjari³", dalam *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), Jilid ke-1, h. 231.

pusat lembaga pendidikan Islam yang dibangun Al-Banjari terdiri atas ruangan-ruangan untuk belajar, pondokan santri, rumah para guru dan perpustakaan. Khusus yang terakhir ini diduga amat sulit mencari kitab-kitab yang berbahasa Melayu, kecuali kitab *Sirah al-Mustaqim*, karya al-Raniri. Selebihnya adalah karya-karya berbahasa Arab. Pusat pendidikan ini ternyata secara ekonomis dapat membiayai dirinya sendiri, sebab Al-Banjari bersama guru dan santrinya mengolah tanah di lingkungan itu menjadi sawah yang produktif dan kebun-kebun sayuran dengan pengairan secara sederhana.⁹⁴

Dalam konteks memberikan peran kepada ulama yang dikadernya, Al-Banjari juga telah mengambil langkah penting lain dengan jalan mengadakan pembaharuan administrasi pengadilan Kesultanan Banjar. Di samping menjadikan doktrin-doktrin hukum Islam menjadi acuan terpenting dalam pengadilan kriminal. Al-Banjari juga dukungan Sultan mendirikan pengadilan Islam yang terpisah untuk mengurus hukum-hukum sipil murni yang diisi oleh para kader ulama yang dididiknya. Al-Banjari juga memprakarsai diadakannya jabatan mufti yang bertanggung jawab mengeluarkan fatwa-fatwa mengenai masalah-masalah keagamaan dan sosial. Mufti-mufti tidak lepas dari pengakderan ulama yang dilakukan Al-Banjari. Dengan demikian, tidak dapat diragukan lagi bahwa Al-Banjari berusaha secara struktural melaksanakan hukum Islam di wilayah kekuasaan kesultanan Banjar.⁹⁵

Di samping Al-Banjari aktif mengajar dan mendidik anak cucu serta para santri yang datang dari berbagai daerah, Al-Banjari juga pergi berdakwah ke segenap lapisan masyarakat, dari kalangan rakyat biasa, sampai ke kalangan kaum

⁹⁴ Dalam usaha meningkatkan produksi pertanian, Al-Banjari membuat aliran irigasi atau sungai-sungai kecil yang dialirkan dari sungai Martapura. Sungai kecil yang dibuat Al-Banjari beserta masyarakat sampai sekarang masih ada, dan diberi nama dengan "Sungai Tuan".

⁹⁵ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 254-5. Bahkan Basuni menyatakan selain *mufti*, juga *qadhi*, penghulu, *khatib*, *imam*, *mu'azzin*, dan penjaga masjid diatur sedemikian rupa dalam usaha meningkatkan Islamisasi di Kesultanan Banjar. Lihat Basuni, *Nur Islam*, h. 42-43. Sementara itu, Alfani Daud menambahkan bahwa di seluruh kesultanan Banjar ditunjuk seorang *mufti*. *Mufti* tidak hanya bertugas mengawasi pekerjaan *qadhi-qadhi*, tetapi juga bertugas sebagai pendamping dan penasihat Sultan, khususnya dalam masalah-masalah yang menyangkut agama. Lembaga *mufti* ini kemudian tetap dipertahankan oleh pemerintah Hindia Belanda ketika Kesultanan Banjar dihapuskan. Sebagai kepala dari *qadhi-qadhi* ini, kemudian menjelma menjadi *Upper Qadhi*, yang berkedudukan di Banjarmasin, dan belakangan dikenal sebagai *Qadhi Besar* dan pengadilannya dinamakan dengan Kerapatan *Qadhi Besar*. Lihat Alfani Daud, "Ulama dalam Masyarakat Banjar", dalam Moeslim Abdurrahman (ed.), *Agama, Budaya, dan Masyarakat*, (Jakarta: Litbang Depag RI., 1977), h. 76. Bandingkan dengan Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 94.

bangsawan yang tinggal di istana. Dakwah Al-Banjari dalam konteks ini lebih kepada dakwah kultural dan struktural. Dakwahnya menggema ke segenap pelosok Kalimantan Selatan. Santri-santri yang dikadernya, tidak hanya ditempatkan di jabatan struktur pemerintahan seperti *qadli* dan *mufti*, atau penghulu, tetapi juga dikirim ke berbagai pelosok agar dapat mempercepat proses islamisasi di kawasan itu. Dalam konteks berdakwah itu, tampaknya Al-Banjari menggunakan strategi dakwah yang efektif; yakni ia bukan hanya secara langsung terjun ke masyarakat di desa yang dapat dijangkau sambil memberikan pendidikan di sana, melainkan juga mengirim kader dai yang diterjunkan ke pelosok pedalaman.

Dalam aktivitas dakwah kultural, agaknya Al-Banjari menemukan kesulitan, terutama yang berkaitan dengan objek dakwah. Betapa sulitnya ia menghadapi masyarakat muslim yang masih percaya dan melestarikan tradisi animisme dan ajaran Hindu. Menghadapi hal ini, metode dakwah yang digunakannya cukup menarik. Ia mengawini orang-orang keturunan China, seperti Bajut. Melalui perkawinan ini, ia ingin mendapatkan dukungan dari kalangan etnis lain khususnya China, dengan tidak mengubah nama istrinya tersebut. Namun, dalam tahap berikutnya Al-Banjari berdakwah dengan *kitabab* atau tulisan yang monumental untuk memperkuat pengkaderan ulama dan dai. Dakwah dengan tulisan Arab Melayu itu digunakan sebagai bahan materi dakwah bagi para ulama dan dai. Al-Banjari kemudian mengarang kitab *Ushul al-Din* dan *Tuhfah al-Ragibhin* sebagai pedoman akidah bagi orang yang baru masuk Islam (*mu'allaf*) atau orang yang baru belajar agama Islam. Perlu diketahui bahwa sebagian isi kitab yang kedua tersebut agak radikal karena mungkin situasi memerlukan seperti itu., ia juga menyusun kitab *Sabil al-Muhtadin* untuk pedoman amaliah keagamaan sehari-hari bagi masyarakat. Kitab itu sengaja ditulis dengan bahasa Arab Melayu agar mudah dibaca oleh masyarakat. Selain itu, Al-Banjari juga mengarang *Kanz al-Ma'rifah*, sebagai pegangan bagi orang yang mendalami tasawuf.

Hal lain yang cukup menarik adalah usaha Al-Banjari untuk memberantas paham *wujudiyah mulhidah*, yang dibawa oleh Haji Abdul Hamid. Karena ajarannya dinilai oleh Al-Banjari dapat meresahkan dan menyesatkan umat Islam, Haji Abdul Hamid dihukum mati oleh Sultan atas dasar fatwa yang diberikan Al-Banjari⁹⁶ dan makamnya sampai sekarang masih ada di Abulung, sekitar 9 km.

⁹⁶ Menurut Abu Daudi, hukum bunuh itu bukanlah berasal dari Al-Banjari, tapi justru dari kebijakan Sultan yang ingin meredam keresahan yang berkembang di masyarakat yang menyangkut ajaran itu.

dari kota Martapura. Makam tersebut, sampai sekarang, masih banyak diziarahi masyarakat. Cerita tentang dijatuhkannya hukuman mati terhadap Haji Abdul Hamid ini, menurut Steenbrink,⁹⁷ mirip dengan cerita kasus Siti Jenar di Jawa,⁹⁸ pengikut Hamzah Fansuri di Aceh,⁹⁹ dan al-Hallaj di Baghdad.¹⁰⁰

Agaknya, kebijakan Sultan Banjar yang menetapkan hukum bunuh itu adalah keputusan politik setelah mendengar fatwa dari Al-Banjari. Mungkin saja masyarakat saat itu resah dengan ajaran seperti itu. Yang jelas, keputusan hukum mati seperti itu sama dengan apa yang dilakukan para ulama terhadap diri Syekh Siti Jenar, dan pengikut Hamzah Fansuri, serta diri al-Hallaj. Hal ini berarti, hukum bunuh terhadap ajaran ulama yang dianggap menyesatkan sudah ada pada masa-masa lalu. Akan halnya nasihat, saran atau fatwa Al-Banjari kepada Sultan Banjar, mungkin Al-Banjari mendengar dan memperhatikan keresahan masyarakat yang ditimbulkan oleh ajaran *wujudiyah* itu karena ajaran itu jelas dinilai Al-Banjari bertentangan dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang saat itu sedang gencar-gencarnya diajarkan Al-Banjari kepada masyarakat.

⁹⁷ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 95-6. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), Cet. ke-2, h. 202.

⁹⁸ Ajaran Siti Jenar telah menggoncangkan wibawa Wali Sanga dan kekuasaan Raden Fatah pada abad ke-15. Dalam pandangan Wali Sanga, Siti Jenar telah mengajarkan ajaran sesat dan menyesatkan. Hal itu telah membuat situasi politik terganggu. Akhirnya, Siti Jenar diberi hukuman mati. Konflik antara Siti Jenar dan Wali Sanga menjadi menarik. Karena, inilah puncak konflik antara Islam eksoteris (*syariah*) dan Islam esoteris (*tasawuf*). Akhir tragis yang dialami Siti Jenar menunjukkan bahwa Islam eksoteris berada di atas segalanya. Alasan hukuman mati itu bukan semata-mata karena Siti Jenar menjalankan tasawuf falsafi, tapi karena mengajarkannya kepada masyarakat awam yang dapat menyebabkan kebingungan, kegoncangan, bahkan kesesatan. Lihat Herry Mohammad, "Siti Jenar" dalam Azyumardi Azra (eds.), *Ensiklopedi Islam*, VI, h. 223-224.

⁹⁹ Pada saat al-Raniri diberi kedudukan sebagai *mufti* oleh Sultan Iskandar Tsani, al-Raniri mendapat kesempatan yang baik untuk menyanggah paham *wujudiyah* yang diajarkan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani. Seringkali al-Raniri mengadakan perdebatan dengan pengikut ajaran *wujudiyah*, dan terkadang majlis diskusi itu diadakan di istana di mana Sultan sendiri juga menyaksikannya. Dalam perdebatan itu, al-Raniri telah berkali-kali memperlihatkan kelemahan dan penyimpangan ajaran *wujudiyah* dengan ajaran Islam, serta meminta mereka itu bertaubat dan kembali ke jalan yang benar. Akan tetapi, himbauannya tidak dihiraukan mereka, dan akhirnya mereka dihukum kafir yang boleh dibunuh, sedangkan kitab-kitab karangan Hamzah dan Syamsuddin dikumpulkan dan kemudian dibakar di halaman Masjid Raya Baiturrahman, Aceh. Lihat Abu Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 41. Terkait dengan hukum bunuh ini, lihat pernyataan langsung dari al-Raniri dalam kitabnya *Hujjah al-Siddiq li Dafi' al-Zindiq*, MS Museum Negeri Banda Aceh, no. 2827, h. 21. al-Raniri mengatakan: "Perkataan mereka itu jadilah ia *mulhid*, dan *zindiq*, lagi kafir...dihukumkan akan dia dalam dunia dengan dibunuhnya dan dalam akhirat senantiasa kekal dalam neraka selama-lamanya."

¹⁰⁰ Ajaran *Hulul* al-Hallaj dinilai oleh ulama fikih, Ibn Dawud al-Isfahani al-Thahiri sebagai ajaran yang menyesatkan. Fatwa yang menyesatkan yang dikeluarkan oleh Ibn Dawud al-Thahiri ini yang menyebabkan ia ditangkap dan dipenjarakan, dan kemudian berdasarkan sidang para ulama di masa Dinasti 'Abbasiyah, al-Hallaj dijatuhi hukuman mati pada tahun 309 H/922 M., di masa pemerintahan al-Muqtadir (296-320/908-932). Lihat Abu Abd al-Rahman al-Sulami, *Sabaqat al-Sufiyah*, (t.tp.: Mahabi' al-Sya'b, 1380 H.), h. 73. Lihat Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 87. Bandingkan dengan Suryan A. Jamrah, "al-Hallaj, Abu

Ada hal yang perlu diteliti lebih lanjut tentang sikap Al-Banjari terhadap pemerintah kolonial Belanda. Al-Banjari tampaknya tidak melakukan usaha perang jihad (perang suci) terhadap Belanda padahal ulama semasanya seperti al-Falimbani melakukan seruan jihad. Dalam hal ini, menurut penelitian Azra, tidak ditemukan bukti atau sumber yang mengarah kepada perang suci itu di kesultanan Banjar.¹⁰¹ Apa yang diungkap oleh Azra itu memang benar karena sejak kembalinya Al-Banjari ke Martapura pada tahun 1772/1773 sampai wafatnya pada tahun 1812, tidak ditemukan fakta perang yang berskala besar antara Sultan Banjar dan Belanda, kecuali konflik-konflik perdagangan yang bermuatan politik adu domba. Namun konflik-konflik adu domba itu dapat dipatahkan oleh Sultan saat itu. Bagaimanapun Belanda selalu ingin melakukan monopoli perdagangan dan ingin menjajah daerah yang kaya dengan hasil alam, termasuk pulau Kalimantan. Dalam kaitan ini, K.M.A. M. Usop mengatakan bahwa sejak Belanda masuk ke Kalimantan dalam rangka misi dagang pada tahun 1598 M. sampai 1845 M. Belanda tidak mampu menempatkan seorang gubernur kolonialnya di Kalimantan.¹⁰² Artinya, sejak Sultan Suriansyah (Sultan Banjar yang pertama yang memerintah pada tahun 1527–1545 M.) sampai Sultan Adam al-Wafiq bi Allah (1825–1857 M.), Belanda belum mampu mengadu domba dan menjajah bumi Kalimantan yang kaya dengan lada, merica, dan batubara.¹⁰³ Namun, lambat laun usaha Belanda akhirnya berhasil juga. Hal ini dapat dilihat dengan berdirinya kegubernuran Belanda di Banjarmasin pada tahun 1845 M. Mulai saat itu, Belanda mampu menguasai monopoli perdagangan di pantai-pantai sungai Barito. Belanda, tampaknya, dapat mengadu domba antara Sultan Tamjidullah II yang didukung oleh Belanda untuk menggantikan Sultan Adam dengan Pangeran Hidayat yang didukung oleh Pangeran Antasari, Demang Leman, dan masyarakat Banjar dan Dayak pada

Mansur" dalam Azyumardi Azra (pemimpin redaksi), *Ensiklopedi Islam*, II, h. 291. Bandingkan juga dengan Badri Yatim, "Abbasiyah, Dinasti" dalam Azyumardi Azra (eds.), *Ensiklopedi Islam*, I, h. 7. Bandingkan juga dengan Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 242–3.

¹⁰¹ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 283.

¹⁰² Lihat KMA M. Usop, "Pakat Dayak: Sejarah Integrasi dan Jatidiri Masyarakat Dayak dan Daerah Kalimantan Tengah", *Laporan Penelitian*, (Palangkaraya: Yayasan Pendidikan dan Kebudayaan Batang Garing, 1994), h. 22.

¹⁰³ Lihat Asywardi Syukur, "Sejarah Perjuangan Umat Islam Kalimantan Selatan dalam Menghadapi Penjajahan Belanda", *Makalah Diskusi*, (Banjarmasin: PPIK, 2001), h. 2–9.

saat itu. Oleh karena itu, pada tahun 1859¹⁰⁴ terjadilah “Perang Banjar” (1859–1905) yang dilanjutkan dengan “Perang Barito”. Alasan mengapa dilanjutkan dengan “Perang Barito”, karena menurut Usop, terjadi karena dalam perjuangan mereka melawan tentara Belanda, Antasari dan anaknya Muhammad Seman (Matseman), melakukan pertahanan di Muara Teweh (Antasari) dan di Puruk Cahu (Matseman). Kedua tempat pertahanan itu dilalui oleh sungai Barito (sejak tahun 1957 kedua daerah itu masuk wilayah Kalimantan Tengah). Lewat perjuangan heroik mereka, pasukan Matseman dapat menenggelamkan kapal Belanda “Onrust” pada tanggal 1 Januari 1860 M.¹⁰⁵ Perlu dicatat bahwa Kesultanan Banjar telah dihapus oleh Belanda sejak tanggal 11 Juni 1860, dan sejak itu kesultanan dijadikan wilayah jajahan Belanda.¹⁰⁶

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sejak Al-Banjari pulang ke Martapura (1772/1773) sampai wafatnya (1812) tidak terjadi gangguan yang berarti oleh Belanda terhadap pemerintahan dan Kesultanan Banjar sehingga islamisasi yang dilakukan Al-Banjari tidak terganggu, dan karenanya, Al-Banjari tampaknya tidak memberikan fatwa jihad terhadap Belanda yang motifnya lebih banyak ke misi dagang saat itu. Tapi, setelah Al-Banjari meninggal dan kekuatan sultan, pengganti Sultan Adam, mulai lemah dan mudah diadu domba oleh Belanda, maka akhirnya Belanda mampu berkuasa di tanah Kalimantan dan terjadilah “Perang Banjar” dan “Perang Barito”. Selama perang tersebut, tidak sedikit perjuangan yang dilakukan oleh rakyat Kalimantan, mulai dari Pangeran Antasari dan Muhammad Seman sampai kepada Pasukan “Beratip Beramal”. Khusus pasukan yang terakhir ini, mereka dengan eksplisit menyatakan “Perang Sabilillah”. Pemimpin pasukan ini adalah para ulama yang memfatwakan bahwa apabila seseorang gugur dalam perang melawan Belanda, maka ia mati *syahid*. Pasukan “Beratip Beramal” menganggap

¹⁰⁴ Menurut Syamsiar Seman, “Perang Banjar” itu terjadi pada tanggal 28 April 1859. Terjadinya “Perang Banjar” tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor. Di antara adalah Belanda mendirikan tambang Batu Bara di Riam Kanan, Martapura pada tahun 1849. Semenjak itulah dominasi pemerintahan Belanda terhadap Kesultanan Banjar semakin berakar. Selain itu, Belanda melakukan politik adu domba dalam kesultanan Banjar sehingga membuat Pangeran Antasari dan rakyatnya menjadi benci terhadap Belanda. Lihat Syamsiar Seman, *Pangeran Antasari dan Meletusnya Perang Banjar*, (Banjar: Lembaga Studi Sejarah Perjuangan dan Kepahlawanan Kalimantan Selatan, 2003), h. 13–4.

¹⁰⁵ KMA M. Usop, “Pakat Dayak”, h. 23–30.

¹⁰⁶ Syamsiar Seman, *Pangeran Antasari*, h. 34.

tentara Belanda sebagai tentara kafir sehingga seluruh anggota pasukan menjadi sangat fanatik dan militan.¹⁰⁷

6. Karya-karya Tulis Al-Banjari

Dalam usaha mendakwahkan agama Islam di daerah Kalimantan, Al-Banjari menulis beberapa risalah atau kitab. Kitab-kitab itu ditulis dalam bahasa Arab Melayu. Di antara kitab-kitab itu ada yang sudah dicetak, tapi ada juga yang masih dalam bentuk manuskrip. Di samping itu, ada kitab yang disepakati sebagai karya Al-Banjari, tapi ada juga yang masih diperdebatkan. Oleh karena itu, belum ada kepastian jumlah kitab yang ditulis Al-Banjari. Menurut Asywadi Syukur, ada 12 karya Al-Banjari, yakni sebagai berikut.

1. Risalah Ushul al-Din.
2. *Risalah Tuhfab al-Ragibin fi Bayani Haqiqah man al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu min Riddah al-Murtaddin.*
3. *Risalah al-Qar'ol al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahdi al-Munta'yar.*
4. *Parukunan Basar.*
5. *Risalah Luqthab al-Ajlan.*
6. *Kitab al-Nikah.*
7. *Kitab al-Fara'idl.*
8. *Risalah Fatwa 'Atha'illah.*
9. *Syarah Fath al-Jawad.*
10. *Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din.*
11. *Risalah Fath al-Rahman bi Syarah Risalah al-Wali al-Ruslan.*
12. *Risalah Kanz al-Ma'rifah.*¹⁰⁸

Selain itu, Abu Daudi mengatakan bahwa kitab-kitab Al-Banjari paling tidak ada 12 buah, yaitu sebagai berikut.

1. *Kitab Ushul al-Din.*
2. *Kitab Luqthab al-Ajlan.*

¹⁰⁷ Syamsiar Seman, *Pangeran Antasari*, h. 29-30.

¹⁰⁸ Lihat lebih jelas dan lengkapnya, H.M. Asywadi Syukur, "Perkembangan Ilmu Keislaman di Kalimantan (selanjutnya disebut "Perkembangan Ilmu"), *Makalah*, (Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 2001), h. 14-38.

3. *Kitab al-Fara'idl.*
4. *Kitab Tuhfah al-Ragibin fi Bayani Haqiqah man al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu min Riddah al-Murtaddin*
5. *Kitab Ilmu Falak,*
6. *Kitab al-Nikah*
7. *Kitab al-Qawl al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahdi al-Munta'yar*
8. *Kitab Kanz al-Ma'rifah*
9. *Fatawa Sulaiman Kurdi,*
10. *Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqqubi fi al-Din*
11. *Mushaf al-Qur'an al-Karim,*
12. *Kitab Majmuk (Majmu').*¹⁰⁹

Sedangkan W. Mohd. Shaghir Abdullah mengatakan bahwa karya Al-Banjari sebanyak 15 buah, yaitu sebagai berikut.

1. Risalah Tuhfah al-Ragibin fi Bayani Haqiqah man al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu min Riddah al-Murtaddin
2. Kitab Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din
3. Risalah al-Qawl al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahdi al-Munta'yar
4. Risalah Kanz al-Ma'rifah
5. Risalah Ushul al-Din
6. Kitab al-Nikah
7. Kitab al-Fara'idl
8. Hasyiah Fath al-Wahhab ,
9. *Mushaf al-Qur'an al-Karim,*
10. *Risalah Fath al-Rahman bi Syarah Risalah al-Wali al-Ruslan*
11. *Arkan Ta'lim al-Syibyan,*
12. *Bulug al-Maram,*
13. *Fi Bayan al-Qadla wa al-Qadar wa al-Waba,*
14. *Tuhfah al-Ahbab,*
15. *Bidayah al-Muhtadi wa 'Umdah al-Awlad.*¹¹⁰

¹⁰⁹ Lihat Abu Daudi, *Maulana Syekh.*, h. 50-7.

¹¹⁰ Lihat lebih jelas dan lengkapnya Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 57-77. Sedangkan dalam bukunya yang lain, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam*, yang diterbitkan tahun 1983 di Kuala

Dari ketiga pemerhati dan pengoleksi naskah Al-Banjari itu, jelas terdapat perbedaan jumlah kitab atau risalah yang ditulis Al-Banjari. Menurut Asywadi Syukur, ada 12 karya Al-Banjari; sementara menurut Abu Daudi, juga ada 12 karya Al-Banjari. Namun, keduanya berbeda dalam menentukan judul karyanya. Sedangkan menurut Shaghir Abdullah, ada 15 judul karya Al-Banjari. Perbedaan dalam menentukan jumlah karya Al-Banjari ini bisa saja terjadi karena beberapa faktor. Pertama, kebiasaan pada zaman dulu yang melihat bahwa karya tulis seseorang itu bisa disandarkan kepada tulisannya langsung dan bisa pula kepada tulisan atau catatan-catatan muridnya, ketika ia mengikuti majelis pengajian Al-Banjari seperti kitab *Parukunan Malayu*.

Kedua, sebuah terjemahan dari karya aslinya yang berbahasa Arab, kemudian terjemahan itu diberi komentar sekedarnya oleh penerjemah, lalu terjemahan itu dinilai sebagai karya penerjemah tersebut meskipun ide pokoknya sesungguhnya berasal dari penulis aslinya seperti kitab *Risalah Fath al-Rahman bi Syarah Risalah al-Wali al-Ruslan*. Ketiga, masih adanya manuskrip yang belum diteliti oleh para filolog di berbagai perpustakaan daerah dan nasional, baik di Indonesia, maupun di luar Indonesia sehingga ada di antara filolog yang meneliti satu manuskrip dan menisbahkan manuskrip itu kepada pengarang terkenal seperti Al-Banjari dengan berbagai alasan. Hal semacam ini telah dilakukan Shaghir Abdullah di Malaysia ketika meneliti berbagai manuskrip di negaranya sehingga banyak orang Indonesia yang belum mengetahui hasil risetnya tersebut. Contoh kitab yang masih asing bagi saya sebagai hasil karya Al-Banjari adalah *Arkan Ta'lim al-Syibyan*, *Bulug al-Maram*, *Fi Bayan al-Qadla wa al-Qadr wa al-Waba*, *Tuhfab al-Ahbab*, *Bidayyah al-Mubtadi wa 'Umdah al-Awlad*.

Berdasarkan data di atas, di antara kitab tersebut ada yang masih belum jelas kebenarannya, karena risalah atau kitab itu belum penulis temukan dan perlu

mempawah, ia mengatakan 10 buah karya Al-Banjari. Hal ini dapat dimaklumi, karena pada tahun 1983 ia hanya mengetahui 10 kitab saja kemudian setelah mengadakan penelitian lebih lanjut terhadap berbagai manuskrip di berbagai daerah dan negara, lalu ia menyatakan pada tahun 1990 bahwa karya Al-Banjari sebanyak 15 buah. Hal ini berarti bahwa selama 7 tahun penelitiannya, ia menemukan karya Al-Banjari sebanyak 5 kitab, yakni (1) *Bidāyah al-Mubtadī*, (2) *Arkān Ta'lim al-Shibyān* (3) *Bulūg al-Marām*, (4) *Fi Bayān Qadhbā wa al-Qadr wa al-Wabā*, (5) *Tuhfah al-Ahbāb*.

diteliti lebih lanjut dan lebih mendalam, seperti kitab *Majmu*,¹¹¹ *Arkan Ta'lim al-Syibyan*,¹¹² *Bulug al-Maram*,¹¹³ *Fi Bayan al-Qadla' wa al-Qadar wa al-Waba'*,¹¹⁴ dan *Tuhfah al-Abbab*,¹¹⁵ dan *Bidayah al-Mubtadi' wa 'Umdah al-Awlad*. Begitu pula risalah *Fatawa Sulaiman al-Kurdi*, ataukah *Fatawa Syekh Atha'illah*¹¹⁶. Hal ini penting, karena belum ada penelitian secara filologis dan hermeneutis serta belum terjadi kesepakatan di antara beberapa penulis tersebut. Sedangkan informasi kitab-kitab lainnya, selain kitab di atas, agaknya lebih lengkap dan disepakati banyak peneliti dan penulis sejarah.

¹¹¹ Lihat Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 57. Lihat juga Bayani Dahlan dalam penelitiannya, "Penelitian Sufistik Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari". Dalam penelitiannya, Bayani Dahlan banyak mengutip *Kitab Majmuk* sebagai salah satu sumber primernya. Sayang, kitab tersebut belum sampai ke tangan penulis.

¹¹² Lihat Mohd. Shaghir Abdullah, *Pengarang Sabilal*, h. 58. Sepanjang pengetahuan penulis, yang menyebutkan judul kitab ini hanya Mohd. Shaghir Abdullah.

¹¹³ Sepanjang pengetahuan penulis, yang menyebutkan judul kitab ini sebagai karya Al-Banjar³ hanya Mohd. Shaghir Abdullah. Sayang, manuskrip atau cetakan buku tersebut belum sampai ke tangan penulis.

¹¹⁴ Sejauh pengetahuan penulis, ternyata yang menyebutkan judul kitab ini hanya Mohd. Shaghir Abdullah. Kitab tersebut belum ada di tangan penulis.

¹¹⁵ Sepanjang pengetahuan penulis, ternyata yang menyebutkan judul kitab ini hanya Mohd. Shaghir Abdullah dan Noorhaidi. Menurut Mohd. Shaghir Abdullah, kitab itu diperoleh dari Hajah Wan Halimah binti Haji Wan Ahmad yang berasal dari kepunyaan Syekh Abdul Latif bin Haji Wan Mustafa al-Fathani. Barangkali, menurut Mohd Shaghir Abdullah, manuskrip tersebut adalah salinan Syekh Wan Mustafa, datuk Syekh Ahmad Fathani, yang menulis di akhir salinan: "Adapun orang yang mengarang kitab *Bidayah al-Mubtadi' wa 'Umdatul Awlad* ini Tuan Syekh Muhammad Arsyad anak Syekh Abdullah Banjari..." Sedangkan Noorhaidi menyebutkan bahwa kitab *Bidayat al-Mubtadi* adalah karya Al-Banjari dalam bidang teologi. Manuskrip ini tersedia di Perpustakaan Negera Malaysia, MS. 1344. Noorhaidi, dengan jelas mengutip dari *Manuskrip Melayu Koleksi Perpustakaan Negara Malaysia: Satu Katalog Ringkas Tambahan Kedua*. Lihat Noorhaidi, "Arshad al-Banjari," h. 32.

¹¹⁶ Abu Daudi menyebutnya dengan *Risalah Fatawa Sulaiman al-Kurdi*. Sedangkan Asywardi Syukur mengatakan risalah itu bernama *Fatawa Syekh Atha' Allah*. Dilihat dari isi fatwa, antara keduanya memang ada persamaan. Namun dilihat nama ulama yang memberikan fatwa tersebut ternyata ada perbedaan. Menurut Azra, Zamzam, dan Steenbrink, fatwa tersebut adalah fatwa Sulaiman al-Kurdi. Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 255; Zamzam, *Juru Da'wah*, h. 7; Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 92. Menurut penulis, besar kemungkinan fatwa itu adalah fatwa Sulaiman al-Kurdi. Hal ini disebabkan, Al-Banjari pernah meminta pendapat kepada gurunya, Sulaiman al-Kurdi, mengenai beberapa kebijaksanaan agama Sultan Banjar. Jawaban-jawaban dari gurunya itu kemudian menjadi risalah.

Firqah Umat Islam: antara Ahl Al-Bida'¹ dan Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah

MUNCULNYA *FIRQAH* BESAR DALAM ISLAM

Asal mula kemunculan *firqah* (kaum, aliran, kelompok, golongan atau paham)² dilatarbelakangi oleh perbedaan dan perselisihan pandangan tentang masalah politik³ dan teologi. Karena perbedaan dan perselisihan pandangan tersebut, satu *firqah* dengan mudah mengkufurkan *firqah* lainnya, seperti pengkufuran yang dilakukan *firqah Khawarij*⁴ atau

¹ Istilah *al-bida'* adalah *jama'* dari kata *al-bid'ah*. Saya sengaja mengambil kata *al-bida'* karena banyaknya muncul *firqah* di kalangan umat Islam yang membawa kepada *firqah bid'ah*. Sementara makna *bid'ah* agaknya tidak hanya berkonotasi negatif, melainkan juga dapat berkonotasi positif. Salah satu contoh *bid'ah* yang positif adalah perkataan 'Umar ibn al-Khattab, dalam sebuah riwayat, yang mengatakan bahwa penambahan *salat Tarawih* dari 8 menjadi 20 *raka'at* adalah *bid'ah* yang baik. Selain itu, Ibn al-Asir mengatakan bahwa *bid'ah* itu ada dua, *bid'ah* yang mendapatkan petunjuk (*budan*) dan *bid'ah* sesat (*Dbalah*). Lihat Ibn Manshur, *Lisan al-'Arab*, J.I, h. 229. Lihat juga *Mu'jam al-Wasi*, I, h. 45; dan Ibn Zakariya, *al-Maqayis fi al-Lughah*, h. 119.

² Istilah *firqah* ini dipakai oleh saya untuk sekedar menyederhanakan istilah-istilah yang semakna dengan *firqah* seperti istilah kelompok, aliran, golongan, dan kaum, paham bahkan sekte. Saya cenderung menyamakan makna istilah-istilah tersebut. Hal itu terjadi karena istilah *firqah* lebih mengacu kepada hadis Nabi Muhammad yang terkait dengan perpecahan umat Islam, *sataftariqu ummati*. . . . Selain itu, istilah *firqah* juga sering digunakan dalam beberapa karya ulama Klasik seperti *al-Farq bayn al-Firq* karya al-Baghdadi dan *Itiqadat Firq al-Muslimin wa al-Musyrikin* karya Fakhr al-Din al-Razi.

³ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, [Jakarta: UI Press, 1986], Cet. ke-5. h. 5-6.

⁴ Secara etimologis kata *Khawarij* atau *Kharijiyah* berasal dari bahasa Arab, yaitu *kharaja* yang berarti keluar, muncul, timbul, atau memberontak. Adapun yang dimaksud *khawarij* atau *kharijiyah* dalam terminologi Ilmu Kalam adalah suatu sekte/kelompok/aliran pengikut 'Ali ibn Abi Talib yang keluar meninggalkan barisan karena ketidaksepakatan terhadap keputusan Ali yang menerima arbitrase dalam Perang *Siffin*, dengan kelompok Mu'awiyah. Mereka disebut juga dengan istilah *Mubakkimah*, karena semboyan mereka, "*La hukma illa li Allah*" (tidak ada hukum selain hukum Allah). Mereka juga disebut juga dengan istilah *Harriyah*, karena

*Kharijiyah*⁵ terhadap para sahabat yang terlibat dalam *tabkim* (arbitrase). *Tabkim* ini terjadi pasca Perang Shiffin (37 H/648 M) antara pasukan 'Ali ibn Abi Thalib dan Mu'awiyah ibn Abu Sufyan. Sementara orang-orang yang terlibat dalam *tabkim* dan dikufurkan oleh *firqah Khawarij*, antara lain: 'Ali ibn Abi Thalib, Mu'awiyah ibn Abu Sufyan, Abu Musa al-Asy'ari, dan 'Amr ibn al-'Ash. Lain halnya dengan *firqah Murji'ah*.⁶ Mereka berpendapat, bahwa orang yang terlibat dalam *tabkim*

pada saat mereka keluar dari pasukan Ali, mereka langsung menuju *Harura*, suatu desa di Kufah. Kadang-kadang mereka juga disebut dengan *Syura* (yang berasal dari bahasa Arab, *yasyri*, berarti menjual), yakni orang yang menjual (mengorbankan) dirinya untuk kepentingan keridaan Allah sebagaimana tercantum dalam surah al-Baqarah, ayat 207. Terkadang mereka juga disebut dengan *al-Mariqah* (yang berarti orang yang lari), karena mereka berlari meninggalkan agama Islam. Istilah terakhir ini diberikan oleh kelompok non-*Khawarij*, karena itu, istilah terakhir ini tidak diakui oleh kalangan Khawarij. Kelompok Khawarij, kemudian, terpecah menjadi beberapa sub*firqah*, seperti *Azariqah* (pengikut Nafi' ibn al-Azraq), *Najdat* (pengikut Najdah ibn ibn 'Amir al-Hanafi), *Ajaridah* (pengikut Abd al-Karim ibn 'Ajrada), *Sufriyah/Ashfariyah* (pengikut Ziyad ibn al-Ashfar), dan Ibadiyah (pengikut Abd Allah ibn Ibad). Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 91. Lihat juga Fakhr al-Din al-Razi, *Itiqadat Firqah al-Muslimin wa al-Musyrikin* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1398/1978), h. 51–66. Bandingkan dengan Nasution, *Teologi Islam*, h. 11. Bandingkan juga dengan Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution (eds.), "Khawarij", dalam *Ensiklopedi Aqidah Islam*, (Jakarta: Kencana, 2003), h. 221.

⁵ Istilah *Kharijiyah* adalah istilah yang juga digunakan untuk kelompok *Khawarij*. Namun, tampaknya istilah *Kharijiyah* sering digunakan untuk kelompok Khawarij Ibadiyah yang berada di Maroko atau di Magrib (Aljazair). Kelompok Kharijiyah ini adalah orang-orang yang tinggal di pegunungan. Kelompok ini memberontak dan ingin memisahkan diri dari kekuasaan bangsa Arab di Wilayah Timur. Mereka memberontak dan membunuh Gubernur Thanjah Umar ibn Ubaydillah pada tahun 740 M. Lihat Abdul Mun'im al-hafni, *Esiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam*, terjemahan oleh Muhtarom dari *Mawsu'ah al-barakah wa al-Mazabib al-Islamiyah fi al-alam* (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006), h. 469–470. Bandingkan dengan Abdul Aziz Dahlan yang menyatakan bahwa golongan Khawarij (Kharijiyah) Ibadiyah pernah berkuasa di Maghrib Tengah, yaitu Kerajaan Rustumiyah (160–296 H/79–909 M). Lihat juga Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), h. 371. Lapidus menegaskan: "The Ibadi Khariji kingdom of Tahert (761–909), was founded by Abd al-Rahman ibn Rustam". Bandingkan juga dengan Hodgson, *The Venture*, I, h. 310. Hodgson menyatakan bahwa Kharijiyah Ibadiyah di bawah 'Abd al-Rahman ibn Rustam (sejak tahun 778 M.) pernah memimpin pusat pemerintahan di Maghrib (sekarang Aljazair).

⁶ Nama *Murji'ah* atau *Murji'iyah*, tidak hanya diambil dari kata *irja* atau *arja'a* yang bermakna penundaan dan penangguhan; tetapi juga diambil dari kata *raja* atau *arja* yang berarti memberi harapan, yakni memberi harapan kepada pelaku dosa besar untuk memperoleh pengampunan dari rahmat Allah sehingga ada yang menamakannya dengan istilah *Murjiyah*. Hanya saja, term yang terakhir ini tidak pernah saya temukan dalam berbagai karya ulama mutakallimin terkenal seperti *Maqalat al-Islamiyin*, *al-Ibanah*, dan *al-Luma'* karya al-Asy'ari; *al-Farq bayn al-Firqah* karya al-Bagdadi; *al-Milal wa al-Nihal* karya al-Syahrastani; *Kitab al-Tarwibid* karya al-Maturidi; dan *Ushul al-Din* karya al-Bazdawi. Selain itu, *arja'a* dapat berarti meletakkan di belakang atau mengemudikan, yaitu orang yang mengemudikan amal dari iman. Menurut sejarah, aliran ini muncul pada abad pertama Hijriyah. Pendirinya tidak diketahui dengan pasti. Namun, Syahrastani (469–548 H./1076–1153), ahli perbandingan agama pada abad ke-12, menyebutkan dalam bukunya *al-Milal wa al-Nihal* bahwa

tetap mukmin selama mereka masih beriman kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya. Kemudian, selain kedua nama *firqah* tersebut, banyak lagi *firqah* terkenal lainnya yang muncul terkait dengan masalah teologis. Di antara nama *firqah* yang terkenal tersebut adalah *firqah* Syi'ah⁷ (Rafidhiyah),⁸ Jabariyah,⁹

orang pertama pembawa paham *Murji'ah* adalah Gaylan al-Dimasyqi. *Firqah* ini sendiri dapat dibagi ke dalam dua golongan, (1) *Murji'ah* Moderat seperti Abu Hanifah yang sealign dengan Sunni, khususnya tentang konsep iman; dan (2) *Murji'ah* Ekstrem seperti Jahmiyah dan Karramiyah yang jauh berbeda dengan aliran Sunni. Lihat Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam*, (London, Stacey International, 1989), h. 288–9.

⁷ Syi'ah dilihat dari segi bahasa berarti pengikut, pendukung, partai, atau kelompok. Sedangkan secara terminologis syi'ah adalah sebagian kaum Muslimin yang dalam bidang spiritual dan keagamaannya selalu merujuk pada keturunan Nabi Muhammad saw. atau orang yang disebut sebagai *abl al-bayt*. Poin penting dalam doktrin Syi'ah adalah pernyataan bahwa segala petunjuk agama itu bersumber dari *abl al-bayt*. Mereka menolak petunjuk-petunjuk keagamaan dari para sahabat yang bukan *abl al-bayt* atau para pengikutnya. Syi'ah terbagi ke dalam berbagai kelompok besar, seperti Syi'ah Itsna 'Asyar (Syi'ah 12 Imam), (Syi'ah Isma'iliyah (Syi'ah 7 Imam), Syi'ah Zaydiyah, dan Syi'ah Gulat (Ekstrem). Syi'ah yang dekat dengan Sunni adalah Syi'ah Zaydiyah. Lihat Hamid Dabashi, "Shi'i Islam, Modern Shi'i Thought", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 55.

⁸ *Rafidhiyah* termasuk bagian terbesar dari *firqah* Syi'ah. Mereka dikenal dengan istilah *Rafidhiyah*, karena mereka menolak kepemimpinan Abu Bakar dan Umar. Sedangkan sekte Zaydiyah menerimanya. Istilah *Rafidhiyah*, pada mulanya, menunjuk kepada satu kelompok orang Syi'ah yang menolak klaim imamah Zaid ibn Ali (Zayn al-Abidin), anak dari Imam Syi'ah yang keempat. Zaid adalah murid Washil ibn 'Ata', tokoh Mu'tazilah terkenal, dan karena itu ia mendapat dukungan dari kalangan tersebut. Selain itu, untuk memperluas dukungan, Zaid menyatakan tidak menolak kekhalifahan Abu Bakar dan Umar, dan bahwa para sahabat Rasul tidak harus dianggap berdosa karena menolak kekhalifahan 'Ali ibn Abi Thalib. Karen itu, Zaid ditolak oleh kaum Syi'ah lainnya. Kelompok yang menolak itu kemudian disebut dengan *Rafidhiyah*, sedangkan kelompok yang menerima disebut Zaydiyah. Kelompok yang ekstrem tersebut menjadi mayoritas dalam kalangan Syi'ah, sedangkan sekte Zaydiyah menjadi kelompok minoritas. Meskipun minoritas, dalam beberapa kasus, Zaydiyah sepaham dengan paham Sunni. Di antara paham ekstrem aliran *Rafidhiyah* adalah *tajassum* (Allah berjisim seperti manusia) dan *tasybih* (Allah diserupakan dengan makhluk-Nya), *imamah* (kepemimpinan termasuk al-Mahdi yang ditunggu), *ishmah* (ketidak-berdosaan seorang imam) *gaybah* (menghilangnya imam mereka dan akan keluar di Akhir Zaman menjadi seorang Imam al-Mahdi), *tanasukh* (reinkarnasi). Lihat footnote no. 2 dalam *al-Ibanah*, diedit oleh Abdullah Mahmud Muhammad Umar, h. 14. Lihat juga Syahrin Harahap dan Hasan Bakti Nasution (eds.), *Ensiklopedi Aqidah Islam*, h. 349.

⁹ Kata *Jabariyah* berasal dari kata *jabara* yang berarti memaksa dan mengharuskannya melakukan sesuatu. al-Syahrastani menegaskan bahwa paham *al-jabr* berarti menghilangkan perbuatan manusia dalam arti yang sesungguhnya dan menyandarkannya kepada Allah. Paham jabariyah pertama kali diperkenalkan oleh Ja'ad ibn Dirham, kemudian disebarkan oleh Jahm ibn Safwan dari Khurasan. Ja'ad ibn Dirham yang tinggal di Damaskus dan Kufah mempunyai doktrin antara lain, (1) Alquran adalah makhluk; (2) Allah tidak mempunyai sifat yang serupa dengan makhluk, dan (3) manusia terpaksa oleh Allah dalam segala-galanya. Sementara Jahm ibn safwan—seorang orator ulung yang tinggal di Kufah di akhir Daulah bani Umayyah—mempunyai paham yang sama dengan gurunya, Ja'ad ibn Dirham. Di antara pahamnya adalah (1) manusia

Qadariyah,¹⁰ Mu'tazilah,¹¹ dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Terkait dengan istilah *firqah* yang disebutkan terakhir itu, tampaknya penting untuk dicatat tentang asal mula term Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Hal ini tentu menarik karena harus diakui bahwa paham Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah telah dianut oleh mayoritas umat Islam di dunia pada umumnya, dan di Indonesia pada khususnya. Menurut sebagian peneliti, istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah memang tidak dikenal pada masa Nabi Muhammad saw., para sahabat, dan pada masa Bani Umayyah (41–133/611–750). Istilah itu timbul pada masa Bani 'Abbasiyah (750–1258), khususnya pada masa Khalifah al-Ma'mun (198–218/813–833) karena pada masa ini telah berkembang aliran Mu'tazilah yang tidak terlalu mementingkan sunnah Nabi karena keraguannya terhadap orisinalitas Sunnah. Apalagi pada waktu itu, hadis palsu sangat banyak dibuat oleh berbagai pihak karena kepentingan politik. Mu'tazilah lebih banyak menggunakan akal dalam memahami masalah keagamaan dan tidak begitu berpegang teguh pada Sunnah, terutama hadis *abad* dan *masyhur*, mereka hanya berpegang kepada Al-Qur'an dan hadis *mutawatir*.

tidak mampu untuk berbuat apa-apa; (2) surga dan neraka tidak kekal; (3) iman adalah ma'rifat (mengetahui) Allah dan Rasul-Nya; dan (4) kalam Tuhan adalah makhluk. Lihat al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 85. Lihat juga al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 279–80; al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 221.

¹⁰ *Firqah* Qadariyah sering disamakan dengan *firqah* Mu'tazilah karena perbedaan antara keduanya kurang begitu jelas. Paham Qadariyah yang dibawa oleh Gaylan al-Dimisyqi dan al-Nay'fah tentang manusia berkuasa atas perbuatannya dinilai sama dengan paham Mu'tazilah. Lihat Nasution, *Teologi Islam*, h. 31.

¹¹ Mu'tazilah berarti orang yang mengasingkan diri. Mu'tazilah terbagi dua golongan. Golongan Pertama (selanjutnya disebut Mu'tazilah I) muncul sebagai respon politik murni. Golongan ini tumbuh sebagai kaum netral politik, khususnya dalam arti bersikap lunak dalam menangani pertentangan antara Ali ibn Abi Talib dan lawan-lawannya, terutama Mu'awiyah, Aisyah, dan Abdullah ibn Zubair. Kelompok ini bersifat netral politik tanpa stigma teologis seperti yang ada pada kaum Mu'tazilah yang tumbuh belakangan. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 17. Golongan Kedua (selanjutnya disebut Mu'tazilah II) muncul sebagai respon persoalan teologis yang berkembang di kalangan Khawarij dan Murji'ah tentang status orang yang berdosa besar. Jika Khawarij memandang orang yang berdosa besar itu kafir, sedangkan Murji'ah melihatnya tetap mu'min, maka Khawarij berpendapat fasik atau yang sering disebut dengan *al-manzilah bayn al-manzilatayn* (satu posisi di antara dua posisi, yang maksudnya, posisi fasik berada di antara posisi mu'min dan kafir). Ungkapan ini dikemukakan oleh Washil ibn 'Aha' di hadapan gurunya Hasan al-Basri yang gurunya tersebut sendiri berpendapat orang yang berdosa besar adalah *munafiq*. Kemudian, Washil menjauhkan diri dari pengajian Hasan al-Basri. Kemudian Hasan al-Basri berkata: "*Itazala 'anna*" (Washil memisahkan diri dari kita). Kelompok inilah yang disebut Mu'tazilah. Lihat al-Syahrastani, *al-Milal*, 48.

Oleh karena itu, adalah hal yang wajar kalau Mu'tazilah pada saat itu merupakan kelompok minoritas. Kelompok Mu'tazilah ditentang oleh mayoritas umat Islam saat itu yang menamakan dirinya sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.¹² Nama ini tampaknya sudah ada sebelum munculnya *firqah* Asy'ariyah. Dalam surat al-Ma'mun kepada gubernur Ishaq ibn Ibrahim terdapat ungkapan: "*wa nasabu anfusahum ila al-sunnah*" (mereka menisbahkan diri mereka kepada Sunnah).¹³ Oleh karena itu, tidak bisa diragukan lagi bahwa term Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sudah muncul pada awal abad ke-9 M., sebelum lahirnya Abu al-Hasan al-Asy'ari pada 873 M.¹⁴ Selain pendapat di atas, Syafiq Mughni mengatakan bahwa dilihat kemunculan term tersebut dalam kitab ulama klasik, istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah pertama kali terdapat dalam kitab *Syarh al-Fiqh al-Akbar*, yang kemungkinan ditulis oleh Abu al-Layts al-Samarqandi (w. 983), seorang pengikut Imam Abu Hanifah yang berasal dari Samarkand, kota terkenal di Uzbekistan. Nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* digunakan pula oleh Ahmad ibn Hanbal (w. 855) untuk menyebut mereka yang berpegang pada Sunnah Nabi dan menentang Ahl al-Ra'y, Ahl al-Kalam, atau Ahl al-Bid'ah.¹⁵

Menurut hemat penulis, kalau benar tahun 983 M adalah tahun wafatnya Abu al-Layts al-Samarqandi., sementara masa hidup al-Asy'ari sekitar tahun 873-935 M., maka dapat diduga istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah lebih dulu muncul dalam kitab *Maqalat al-Islamiyin* karya al-Asy'ari dibandingkan dalam kitab *Syarh al-Fiqh al-Akbar* karya Abu al-Layts al-Samarqandi. Kemudian, setelah timbulnya paham Asy'ariyah, sebutan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tersebut semakin banyak dipakai. Hanya saja, sebutannya berbeda-beda seperti Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah

¹² Lihat Nurwahidah Haisy, "Sunī" dalam Azyumardi Azra (eds.), *Ensiklopedi Islam*, Vol. 6, h. 258-61.

¹³ Untuk lebih jelas dan lengkapnya, lihat Nasution, *Teologi Islam*, h. 54-5.

¹⁴ Ada sebuah hadis yang menyebut term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang dikutip oleh M. Quraish Shihab dalam bukunya *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*. Namun, sayangnya riwayat tersebut tidak dijelaskan sumbernya dan saya sendiri tidak menemukan teks hadis tersebut dalam *al-Kutub al-Sittab*. Lihat M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 44.

¹⁵ Lihat Syafiq A. Mughni, "*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan Posisi Teologi Muhammadiyah", dalam *Nilai Nilai Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 71.

atau Ahl al-Sunnah wa Ashhab al-Hadis, Ahl al-Sunnah wa al-Istiqamah, dan Ahl al-Haqq wa al-Sunnah.¹⁶

Selain itu, Marshall Hodgson, seorang ahli sejarah Islam berkebangsaan Amerika, menyebutkan bahwa munculnya term tersebut terkait juga dengan perlawanan kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah¹⁷ terhadap paham *imamah* (kepemimpinan) yang diajarkan Syi'ah. Pertentangan itu terjadi pada masa Khilafah Abbasiyah (750–1258).¹⁸ Hodgson tidak menjelaskan pada masa khalifah siapa munculnya term tersebut. Namun, hemat penulis, agaknya yang dimaksud Hodgson pada masa Abbasiyah tersebut adalah masa khalifah al-Ma'mun (813–833) sebagaimana pendapat Harun Nasution, sebab tidak ada bukti yang kuat bahwa term tersebut sudah muncul pada masa Khalifah Harun al-Rasyid (786–809 M).

Lebih dari itu, perlu diungkap juga pendapat Ibn Taymiyah yang menyatakan bahwa istilah Sunni yang diidentikkan dengan Ahl al-Hadits telah digunakan jauh sebelum masa al-Asy'ari. Menurut Ibn Taymiyah, mazhab Ahl al-Hadīs adalah mazhab lama dan telah dikenal sejak sebelum munculnya empat mazhab fikih. Mazhab ini merupakan mazhab para sahabat Nabi yang mengambil ajaran agama mereka langsung dari Nabi dan para pengikut mereka (*tabi'in*). Mereka juga dikenal dengan nama *Salaf* (para pendahulu), untuk dibedakan dengan Ahl al-Ra'y atau pendukung “pemikiran rasional-spekulatif” yang lebih condong mengikuti spekulasi intelektual dengan mengedepankan *qiyas* atau penalaran analogis.¹⁹

¹⁶ Lihat al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 5 dan 6; *al-Ibanah*, h. 14. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Usbul al-Din*, h. 243.

¹⁷ Aliran Sunni adalah aliran yang selalu berpegang kepada Sunnah Nabi, selain berpegang kepada Alquran. Istilah Sunni identik dengan term *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Hanya saja, kemunculan term tersebut baru diketahui penggunaannya pada akhir abad ke-10. Adalah seorang pemikir dalam mazhab Hanbali yang bernama Ibn Bahbah al-Uqbari (w. 997) yang pertama kali menggunakannya. Kenyataan ini bersamaan dengan timbulnya sebuah kelompok yang memiliki kesadaran diri sebagai Sunni. Lihat Mughni, *Nilai*, h. 73.

¹⁸ Lihat Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), Vol. I, h. 276–78.

¹⁹ Lihat Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyah* (Kairo: Mahba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1903), Vol. I, h. 256. Lihat juga Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan*, (Jakarta: Serambi, 2004), h. 98. Dalam catatan kaki, Fauzan Saleh mengutip pendapat Binyamin Abrahamov dalam karyanya *Islamic Theology: Tradionalism and Rasionalism*. Fauzan Saleh menyatakan bahwa kalangan *Ahl al-Hadits* menolak penggunaan analogi atau *qiyas* dalam pengertian menolak “setiap argumen yang bersifat

Menurut penulis, apa yang dinyatakan oleh Ibn Taymiah itu hanya terkait dengan segi pemahaman kaum Salaf yang memang condong kepada Ahl al-Hadits. Ia tampaknya tidak menelusuri nama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah itu kapan dan siapa serta dalam kitab apa nama itu mulai diungkap dan dipopulerkan.

Kelihatannya perlu dicatat sebagai fakta sejarah bahwa kelompok Sunni, ketika dihadapkan dengan kelompok Syi'ah, dinilai sebagai kelompok pertama dan mayoritas menerima dan mendukung pemimpin-pemimpin 'Abbasiyah setelah runtuhnya khilafah Bani Umayyah. Dalam konteks para pendukung politik khilafah Abbasiyah itu, aliran Mu'tazilah juga sesungguhnya termasuk kelompok Sunni yang bersama-sama mendukung pemimpin Abbasiyah saat itu. Oleh karena itu, agakny menarik pendapat Jalal Muhammad Musa yang membagi ungkapan Sunni itu kepada dua pengertian, yakni pengertian umum dan pengertian khusus. Sunni dalam pengertian umum adalah lawan kelompok Syi'ah. Dalam pengertian ini, Mu'tazilah—sebagaimana Asy'ariyah—masuk dalam barisan Sunni. Sedangkan Sunni dalam pengertian khusus adalah mazhab yang berada dalam barisan Asy'ariyah dan merupakan lawan Mu'tazilah.²⁰

Selain dinisbahkan kepada kelompok Asy'ariyah, term Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah juga umumnya dikaitkan dengan *firqah* yang relatif sama dengan *firqah* Asy'ariyah.²¹ Dalam hal ini, menurut al-Zabidi, seperti yang dikutip oleh

spekulatif untuk menjelaskan persoalan-persoalan teologi tentang bagaimana dan mengapa". Berdasarkan suatu diktum, tidak ada analogi dalam sunnah (*laysa al-qiyas fi al-sunnah*). Larangan untuk menggunakan qiyas ini secara khusus diaplikasikan dalam masalah Zat Tuhan, berdasarkan sebuah hadis "Pikirkanlah tentang ciptaan (makhluk) Tuhan, dan bukan tentang Zat-Nya".

²⁰ Lihat Jalal Muhammad Musa, *Nasy'ah al-Asya'irah wa Tatharwuruba*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975), h. 15.

²¹ Aliran Asy'ariyah dinisbahkan kepada pendirinya Abu al-Hasan al-Asy'ari. Ia lahir di Basrah pada tahun 260 H./873 M, kemudian besar dan wafat di Bagdad pada tahun 324 H./935 M. Pada mulanya ia adalah murid Juba'i, dan menjadi tokoh terkemuka dalam golongan Mu'tazilah. Ia sering diberi tugas al-Jubba'i untuk terjun dalam gelanggang perdebatan teologis menentang lawan-lawan Mu'tazilah. Pada usia 40 tahun, al-Asy'ari keluar dari Mu'tazilah dan menyusun paham teologi yang bertentangan dengan Mu'tazilah. Terlepas dari perbedaan pendapat tentang beralihnya paham al-Asy'ari—apakah lewat mimpi untuk menghidupkan sunnah Nabi, ataukah setelah terjadi perdebatan antara al-Asy'ari dan al-Jubba'i tentang posisi anak kecil di akhirat, ataukah lewat keraguannya terhadap ajaran Mu'tazilah—yang jelas bahwa al-Asy'ari mendukung beberapa pendapat Imam Hanbali ketika berhadapan dengan paham Mu'tazilah, bahkan ia memulikannya. Lihat al-Asy'ari, *al-Ibanah*, h. 14-5. Aliran Asy'ariyah diteruskan oleh para pengikutnya yang kebanyakan bermazhab fikir Syafi'i meskipun dalam batas-batas tertentu terdapat perbedaan paham teologis antara al-Asy'ari dan pengikutnya. Di antara pengikutnya yang terkenal adalah (1) al-Baqillani (w.

Khulayf, “Apabila disebut Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, maka yang dimaksud adalah Asy’ariyah dan al-Maturidiyah (Maturidiyah Samarkand dan Maturidiyah Bukhara).²²

Pendapat seperti itu agaknya cukup banyak diikuti oleh para ahli teologi. Mungkin karena mereka memandang bahwa ciri utama kedua aliran itu adalah moderat dan berada di tengah-tengah, antara rasionalis²³-*mu’atthibilah*²⁴ yang diwakili oleh Mu’tazilah dan tradisionalis,²⁵ tekstualis,²⁶ dan *musyabbihah*²⁷ yang diwakili oleh Hanabilah (pengikut Ahmad ibn Hanbal). Namun, kajian

403 H.), pengarang kitab *al-Inshaf*; (2) Abd al-Qahir al-Bagdadī (w. 429 H.), penafsir ulung teologi al-Asy’ari dan pengarang kitab terkenal *al-Farq Bayn al-Firaq*; (3) al-Juwaynī (419–478 H.), *Kitab al-Irsyad* dan *al-Aqidah al-Niyamiyah*; (4) al-Gazali (w. 505 H./1111 M.), penafsir ulung teologi al-Asy’ari dan pengarang kitab *Ihya’ Ulum al-Din*, *al-Munqiz min al-Dalal*, dan *al-Fayshal al-Tafriqah*; (5) al-Syahrastani (w. 548 H.), penafsir terkenal al-Asy’ari dan pengarang *al-Milal wa al-Nihal*; (6) Fakh al-Din al-Razi (543–606 H./1148–1210 M.), pengarang *I’tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Musyriqin*; (7) Adud al-Din al-Iji (w. 756 H./1356 M.), pengarang kitab *al-Marwaqif fi ‘Ilm al-Kalam*; (8) Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Yusuf al-Sanusi (w. 895 H./1490 M.), pengarang kitab *Ummu al-Barahin* (disebut juga dengan *al-Durrah*), dan (9) Ibrahim al-Laqqani (w. 1041 H./1631 M.), pengarang kitab *Syarh Jawharah al-Tawhid*. Para tokoh Asy’ariyah ini tidak dapat diragukan lagi telah banyak berperan dalam meneruskan dan melestarikan aliran Asy’ariyah. Bahkan, lewat karya tulis ulama tersebut, aliran Asy’ariyah tetap eksis dan berpengaruh di dunia Islam sekarang ini. Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1967), h. 106–125. Untuk lebih lengkapnya, lihat al-Zarkali, *al-Alam*; Kahhalah, *Mu’jam al-Mu’allifin*; dan Mustafa al-Hanafi, *Kasyf al-Zunun*.

²² Lihat Fath Allah Khulayf (ed.), “Hayat al-Maturidi wa ‘Aimaluh” dalam al-Maturidi, *Kitab al-Tawhid*, (Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyah, 1979), h. 8.

²³ Kelompok yang lebih mementingkan rasio (akal), *qiyas* atau *ta’wil* dibandingkan Hadis Ahad, apalagi Hadis Da’if dalam hal pandangan teologis.

²⁴ *Mu’atthibilah* adalah kelompok yang menafikan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat yang *qadim* (kekal).

²⁵ Tradisionalis dipahami sebagai kelompok yang banyak berpegang kepada hadis-hadis Nabi, termasuk hadis² had dan Da’if sekalipun. Menurut Abdurrahman Ibrahim Doi, orang yang banyak mengikuti tradisi disebut dengan golongan Sunni. Mereka mengikuti tradisi (sunnah) secara ketat dan mengamalkannya. Koleksi hadis yang paling sahih diyakini adalah *Sihab al-Sittah* (Kitab Hadits yang enam), yakni *Shahih Bukhari*, *Shahih Muslim*, *Sunan Ibn Majah*, *Sunan Abu Dawud*, *Sunan al-Nasa’i*, dan *Shahih al-Tirmizi*. Selain itu, *al-Muwatthha*, karya Imam Malik, juga termasuk yang dihargai oleh kaum Sunni. Lihat Abdurrahman Ibrahim Doi, “Mazhab Sunni” dalam Sayyid Hossein Nasser, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terjemahan oleh Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2003), Cet. ke-2, h. 195.

²⁶ Tektualis dipahami sebagai kelompok yang banyak berpegang kepada *nash* Alquran dan Hadis dengan pemahaman literalis, tanpa menakwilkan dan menganalogikan *nash* tersebut dengan konteks kekinian dan kedisinian.

²⁷ *Musyabbihah* adalah kelompok yang menyerupakan Allah dengan makhluk ciptaan-Nya.

sejarah yang mendalam menunjukkan bahwa pendapat di atas ternyata tidak sepenuhnya benar. Sebab, tuduhan *tasybih* atau *musyabbihah* itu ternyata digunakan oleh Mu'tazilah untuk menyerang pendapat Imam Hanbali, Ishaq ibn Rahawayh dan Yahya ibn Ma'in (w. 848 M).²⁸ Padahal Ibn Hanbal dan kawan-kawannya itu sebenarnya tidak mengakui *tasybih* dalam ayat-ayat Alquran. Bahkan, mereka pernah menyatakan bahwa mereka beriman dan membenarkan apa yang tertulis dalam Alquran dan memastikan bahwa Allah Swt. tidak ada yang menyerupai-Nya dan tidak ada sesuatu yang seperti-Nya.²⁹ Dari sini dapat dipastikan bahwa akidah Imam Ahmad ibn Hanbal jauh sekali dari paham *tasybih*. Maka, wajar jika ada pendapat yang menisbahkan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah bukan hanya kepada aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah,³⁰

²⁸ Nama lengkapnya adalah Yahya ibn Ma'in ibn 'Aun ibn Ziyad ibn Bas'm ibn 'Abd al-Rahman al-Bagdadi. Ia adalah seorang ahli hadis dan sejarah. Ia lahir di Sarkhas pada tahun 158 H./775 M., dan meninggal di Madinah pada tahun 233 H./848 M. Lihat Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*. Juz 13, h. 323.

²⁹ Lihat al-Razi, *I'iqadat*, h. 99.

³⁰ Aliran Maturidiyah dinisbahkan kepada pembawanya yakni Abu al-Manshur al-Maturidi. Ia dilahirkan di sebuah kota kecil di daerah Samarkand, wilayah Transoksiana di Asia Tengah. Daerah Samarkand terdiri dari beberapa kota kecil, di antaranya Nasaf; kemudian Nasaf terdiri beberapa desa, di antaranya adalah Badz. Daerah Samarkand dulunya dikenal dengan istilah *Ma Wara'a al-Nabr* (daerah yang terletak di belakang sungai). Sungai yang dimaksud adalah Sungai Jihn (Amudarya) dan Sihh (Sir Darya). Sekarang daerah ini termasuk wilayah negara Uzbekistan (bekas jajahan Uni Soviet) dengan ibukotanya, Tashken. Kota lainnya yang terkenal di negara Uzbekistan adalah kota Bukhara. Lihat Syawqi Ab Khalil, *Atlas al-Hadith al-Nabawiyah min al-Kutub al-Sittah al-Sittah* (Damaskus, Dar al-Fikr, 1423 H.), h. 11 dan 64. Lihat Juga Syawqi Abu Khalil, *Atlas al-Tarikh al-Arabi al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2002), h. 45. Informasi tentang kelahiran al-Maturidi di kota itu tidak diketahui. Sedangkan wafatnya pada tahun 333 H./944 M. Di antara karyanya yang terkenal adalah *Kitab al-Tawhid*. Meskipun tidak ada hubungan guru-murid atau pertemanan antara al-Maturidi yang bermazhab Hanafi dan al-Asy'ari yang bermazhab al-Syafi'i dan masing-masing hidup di kota yang berbeda, ternyata kedua aliran tersebut mempunyai banyak kesamaan antara satu dengan lainnya karena keduanya sama-sama menentang pemikiran Mu'tazilah yang dinilai "terlalu" rasional dan hanya memakai hadis *Mutawatir*. Walaupun demikian, secara umum posisi paham Maturidiyah berada antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Aliran Maturidiyah, kemudian, diteruskan oleh para pengikutnya yang kebanyakan bermazhab Hanafi dan tinggal di daerah *Ma Wara'a al-Nabr* (sekarang negara Uzbekistan). Di antara pengikutnya yang terkenal adalah (1) Ab al-Qasim Ishaq ibn Muhammad ibn Isma'il (al-Hakim al-Samarqandi), yang wafat 340 H./951 M.; (2) al-Imam Abu al-Hasan 'Ali ibn Sa'id al-Rastagfani; (3) al-Imam Abu Muhammad Abd al-Karim ibn Musa al-Bazdawi (w. 390 H./999 M.), pengarang kitab *Usbul al-Din*; (4) al-Imam Abu al-Layts al-Bukhari; (5) al-Imam Abu al-Mu'im al-Nasafi (w. 507 H./1114 H.), pengarang kitab *Tabshirah al-Adillah* dan *Bahr al-Kalim*, (6) Najm al-Din Umar al-Nasafi (w. 537 H./1142 M.), pengarang *Kitab al-Aqa'id*; (7) Sa'ad al-Din al-Taftazani (722–791 H/1322–1389 M.), pengarang kitab *Syarh al-Aqa'id al-Nasafiyah*. Perlu diketahui bahwa kitab yang disebutkan terakhir ini lebih banyak kesamaan pandangan teologisnya dengan Maturidiyah dibandingkan dengan

sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tetapi juga mengaitkannya dengan *firqah* Salafiyah.³¹

Kembali ke soal munculnya pelbagai *firqah* induk tersebut yang kemudian berkembang dan memunculkan lagi *firqah* yang kecil. Nama-nama *firqah* ada yang dinisbahkan kepada nama tokohnya dan ada juga yang dikaitkan dengan doktrin-

Asy'ariyah. Oleh karena itu, adalah hal wajar kalau ia dimasukkan ke dalam kelompok Maturidiyah meskipun ada juga pendapat yang memasukkannya ke dalam kelompok Asy'ariyah. Untuk informasi yang terakhir, lihat Wadi Z Haddad, "Taftazani", dalam Mircea Aliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Islam, An Islamic Version of the Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, t.th.), h. 1047. Sedangkan untuk mengetahui informasi tentang jaringan ulama Maturidiyah, lihat Fath Allah Khulayf (ed.), "Hayat al-Maturidi wa A'maluh" dalam al-Maturidi, *Kitab al-Tawbid*, h. 1-10. Perlu juga diketahui bahwa Maturidiyah terbagi kepada dua kelompok, yakni (1) Maturidiyah Samarkand yang dibawa oleh Abu al-Mansur al-Maturidi; dan (2) Maturidiyah Bukhara yang dibawa oleh Abu Yusr Muhammad al-Bazdawi. Kelompok yang terakhir ini lebih dikenal dengan aliran al-Bazdawiyah dan aliran ini dalam batas-batas tertentu berbeda dengan pandangan Maturidiyah Samarkand. Maturidiyah Samarkand lebih dekat dengan paham Mu'tazilah. Sedangkan aliran Maturidiyah Bukhara lebih dekat dengan paham Asy'ariyah. Lihat Nasution, *Teologi Islam*, h. 77-8. Lihat juga Dahlan, *Teologi*, h. 125-37.

³¹ Salafiyah berasal dari kata *salafu*, *yasufu*, *salafan*, yang dapat diartikan berlalu, sudah lewat, atau terdahulu. Artinya aliran Salafiyah adalah aliran yang mengikuti sunnah Nabi, para sahabat, dan tabi'in. Di antara cirinya, kata Ibrahim Madkur, adalah (1) mereka lebih mendahulukan *riwayat* (*naql*) daripada *dirayat* (*'aql*); (2) dalam persoalan-persoalan pokok agama dan persoalan cabang agama, mereka hanya bertolak dari penjelasan Alquran dan Hadis; (3) mereka mengimani Allah Swt. tanpa perenungan lebih lanjut (tentang *Dzat Allah*) dan tidak pula mempunyai paham mujassimah (antopomorfisme); dan (4) mereka memahami ayat-ayat Alquran sesuai dengan makna lahirnya, dan tidak berupaya untuk menakwilkannya. Lihat Ibrahim Madkur, *Fi Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tabbiquh*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1947), h. 30. Paham Salafiyah muncul pada abad IV H/X M. Mereka adalah pengikut Hanbali. Menurut Montgomery Watt yang dikutip oleh Abd Rozak dan Rosehan Anwar, gerakan Salafiyah berkembang—terutama—di Bagdad. Pada masa itu, terjadi gairah yang menggebu-gebu yang diwarnai fanatisme kalangan kaum Hanbali. Sebelum akhir abad ke-13, terdapat sekolah-sekolah Hanbali di Yerusalem dan Damaskus. Di Damaskus, kaum Hanbali makin kuat dengan kedatangan para pengungsi dari Irak yang disebabkan serangan Mongol atas Irak. Di antara para pengungsi terdapat satu keluarga Harran, yaitu keluarga Ibn Taymiyah. Ibn Taymiyah (661-728 H./1263-1328 M.) adalah seorang ulama besar penganut Hanbali yang ketat, bahkan keketatannya melebihi al-Hanbali sehingga ia dikritik oleh muridnya sendiri, Ibn Qayyim al-Jawziyah. Ibn al-Qayyim menilai Ibn Taymiyah sebagai seorang yang cenderung kepada paham tajassum. Pengikut Salafiyah yang terkenal adalah (1) Ibn Qayyim al-Jawziyah (691-751 H./1292-1352 M.), pengarang kitab *Ilam al-Murwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* dan *Talbis Iblis*. Kitab yang terakhir ini menarik untuk diketahui karena ia mengeritik berbagai ajaran akidah dan tasawuf yang—dinilai bertentangan dengan semangat dan ajaran pokok Islam. (2) Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1115-1201 H./1703-1787 M.), pengarang *Kitab al-Tawbid* yang isinya memberantas ajaran *bid'ah* dan *khurafat* yang terdapat di kalangan masyarakat dan ajakan untuk kembali ke ajaran tauhid murni. Lihat Dahlan, *Teologi*, h. 141-4; lihat juga Abd Rozak dan Rosehan Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), h. 109.

doktrin pemikirannya.³² Karena banyaknya *firqah* tersebut, para ulama teologi masa lalu berbeda-beda dalam menentukan jumlahnya, baik jumlah *firqah* induk maupun jumlah *firqah* cabang.

Dalam menentukan jumlah *firqah* induk dan cabang tersebut, para ulama Sunni pada umumnya menghubungkan jumlah *firqah* itu dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang mereka nilai *masyhur*³³ dan *shahih*,³⁴ yaitu tentang perpecahan umat Islam menjadi 73 golongan, meskipun tidak sedikit ulama lain yang menolak ini.³⁵ Selain itu, menurut ulama Sunni, 73 *firqah* itu dibagi lagi menjadi dua: *Pertama*, 72 *firqah* yang sesat dan *kedua*, h satu *firqah* yang selamat.

³² Untuk mengetahui lebih jelas dan lengkapnya tentang perkembangan *firqah* tersebut, lihat *Maqalat al-Islamiyyin* karya al-Asy'ari, *al-Farq bayn al-Firqah* karya al-Bagdadi, *Usul al-Din*, karya al-Bazdawi, *al-Milal wa al-Nihal* karya al-Syahrastani, dan *Itiqadat Firqah al-Muslimin wa al-Musyrikin* karya al-Razi.

³³ Istilah hadis *Masyhur* lebih banyak dipakai oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H.) dan Abu Bakar al-Jashash (305–370 H). Namun, menurut sebagian Ahli Hadis, hadis *Masyhur* dapat dikelompokkan ke dalam hadis *abad* dan keduanya tidak mencapai tingkatan hadis *Mutawatir* dari segi jumlah perawinya. Oleh karena itu, menurut al-Suyuthi, kriteria hadis *Masyhur* atau *abad* adalah tidak mencapai 10 orang perawi pada setiap angkatan. Berbeda dengan kriteria hadis *Mutawatir*, hadis ini minimal diriwayatkan oleh 10 orang perawi pada setiap angkatan. Lihat M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Dirayah Hadits*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1958), h. 58–9.

³⁴ Istilah hadis *sahih*, tidak dilihat dari segi jumlah perawinya, tetapi dilihat dari segi kualitasnya. Oleh karena itu, mungkin saja ada hadis *Masyhur* atau hadis *abad* yang dinilai *Shahih* oleh para Ahli Hadis meskipun hadis itu tidak mencapai tingkatan *Mutawatir*.

³⁵ Ulama berbeda pendapat dalam menyikapi hadis perpecahan umat ini, ada yang mengatakan hadis itu adalah *sahih li ghairihi*, dengan alasan banyaknya riwayat yang menyebutnya. Kelompok ini didukung oleh Ibn Hibban, al-Hakim, dan Ibnu Taimiyah. Sebagian ulama meng-*hasan*-kan hadis tersebut, seperti al-Hafiz Ibn Hajar, dan al-Tirmizi. Namun, ada juga yang mengatakan hadis itu *dha'if* seperti Ibn Hazm, Ibn al-Wazir. Golongan yang terakhir ini juga tampaknya didukung oleh Yusuf al-Qaradhawi dan 'Abd al-Rahman Badawi. al-Qaradhawi mengatakan: "Menguatkan suatu hadis (lemah) hanya karena banyak riwayat tidak mutlak bisa diterima. Berapa banyak suatu hadis yang diriwayatkan dari beberapa jalan tetapi tetap dilemahkan oleh para Ahli Hadis. Hal ini dapat dibaca di kitab *takhrir* dan lainnya. Cara tersebut, katanya, dapat diterima manakala tidak ada hadis lain yang menentangnya dan maknanya tidak menimbulkan kemusykilan. Lihat al-Qaradhawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antara Gerakan Islam*, terjemahan oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Lc. (Jakarta: Robbani Press, 2002), cet. ke-6, h. 50–6. Lihat juga Abdul Hakim bin Amir Abdat, *Kesabihan Hadits Ifiragul Ummah, Firqah-firqah Sesat di dalam Islam, Akidah Salaf Ahlus Sunnah Wal jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Imam Muslim, 2005), Cet. ke-1, h.21–2. Sementara itu, 'Abd al-Rahman al-Badawi menolak Hadis itu karena beberapa alasan: (1) hadis tersebut dibuat-buat, (2) tidak diriwayatkan pada abad II dan III H.; dan (3) tidak mungkin Nabi Muhammad membatasi 73 golongan saja, padahal masih banyak lagi *firqah-firqah* lain yang akan muncul. Lihat 'Abd al-Rahman al-Badawi, *Mazahib al-Islamiyyin*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayan, 1996), h. 34.

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Tirmidzi, al-Nasa'i dan lainnya. Teks hadis tersebut adalah:

اقتربت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة, واقتربت النصرارى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة, وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة [وفى رواية: على ثلاث وسبعين ملة]³⁶ كلها فى النار إلا واحدة, فقل وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم: التى أنا عليها وأصحابى³⁷ [وفى رواية قالوا: يا رسول الله من الفرق الناجية؟ قال: هى الجماعة, يد الله على الجماعة]³⁸

Sesungguhnya kaum Yahudi terpecah belah menjadi tujuh puluh tiga golongan, semua masuk neraka, kecuali satu golongan yang selamat masuk surga, Kemudian kaum Nasrani terpecah belah kepada tujuh puluh dua golongan, semuanya masuk neraka, kecuali satu golongan. Adapun umat ini nanti akan terpecah belah menjadi tujuh puluh tiga golongan, semuanya masuk neraka, kecuali satu golongan yang selamat. Para sahabat Nabi saw. bertanya, "Siapakah yang satu golongan itu ya Rasulullah?" Nabi saw. menjawab, "Golongan yang satu itu adalah orang-orang yang mengikuti sunnahku, dan perilaku para sahabatku." Dalam riwayat lain: "Golongan yang satu itu adalah golongan mayoritas (jama'ah)."

Dalam konteks penentuan *firqah* induk dan cabang, al-Asy'ari (260-324 H./873-935 M.)—sebagai pelopor *firqah* Sunni, dalam kitabnya *Maqalat al-Islamiyyin*,

³⁶ Lihat riwayat Ahmad ibn Hanbal (8377), Abu Dawud (4596), al-Tirmidzi (2640), dan Ibn Majah (3991).

³⁷ Lihat hadis riwayat al-Tirmidzi (2641). Untuk mengetahui lebih jelasnya tentang berbagai sanad hadis tersebut, lihat al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 20-1. Namun salah satu sanad dari al-Tirmidzi, saya cantumkan di bawah ini:

حدثنا محمود بن غيلان حدثنا أبو داود الحفري عن سفيان الثوري عن عبد الرحمن بن زياد الأفرقي عن عبد الله بن يزيد عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لياتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه على نية لكان في أمتي من يصنع ذلك وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

(Telah menceritakan kepada kami Mahmd ibn Ghaylan, telah menceritakan kepada kami Abu Dawud al-Hafari, dari Sufyan al-Thawri, dari 'Abd al-Rahman ibn Ziyad al-Afriqi, dari 'Abdullah ibn Yazid, dari 'Abdullah ibn 'Amr, ia berkata: "Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya umatku akan mengerjakan apa yang telah dikerjakan oleh Bani Israil selangkah demi selangkah. Sampai-sampai kalau ada di antara mereka yang menyentubuhi ibunya secara terang-terangan, sesungguhnya akan ada di antara umatku yang melakukan perbuatan seperti itu. Dan sesungguhnya Bani Israil telah terpecah belah menjadi 72 aliran, dan umatku pun akan terpecah belah menjadi 73 aliran, semuanya masuk neraka kecuali yang satu aliran. Mereka bertanya: "Siapakah dia (yang satu aliran) itu ya Rasulullah?" Rasul menjawab: "Yang aku berada di atasnya bersama para sahabatku")

³⁸ lihat hadis riwayat Ahmad ibn Hanbal (17061), Abu Dawud (4597), Ibn Majah (3992 dan 3993).

al-Ibanah, dan *al-Luma'*—tidak mengaitkan perpecahan *firqah* dalam Islam dengan hadis tersebut. Al-Asy'ari hanya menyebutkan bahwa asal mula *firqah* umat Islam tersebut ada sepuluh kelompok, yaitu: (1) Syi'ah; (2) Khawarij; (3) al-Murji'ah; (4) Mu'tazilah; (5) Jahmiyah; (6) Dhirariyah; (7) Husayniyah; (8) Bikriyah; (9) Ashhab al-Hadits; dan (10) Kullabiyah.³⁹ Kemudian sepuluh kelompok tersebut terpecah menjadi puluhan sekte yang jumlahnya lebih dari 73 golongan. Sedangkan di dalam kitab *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*, al-Asy'ari—dengan mengutip pendapat *firqah* lain dalam bentuk dialog imajiner—menyebutkan bahwa asal-usul *firqah* dalam Islam ada enam, yakni: (1) Mu'tazilah; (2) Qadariyah; (3) Jahmiyah; (4) Haruriyah; (5) Rafidhah; (6), al-Murji'ah.⁴⁰ Hanya penulisnya al-Asy'ari tidak menyebutkan sumber kutipannya.

Berbeda dengan al-Asy'ari, tokoh al-Baghdadi dan al-Syahrastani, sebagai penafsir terkenal teologi Sunni al-Asy'ari, mengaitkan perpecahan umat menjadi 73 golongan tersebut dengan hadis tentang perpecahan umat. Namun, keduanya berbeda dalam menentukan jumlah *firqah* induk. Al-Baghdadi dalam bukunya *al-Firqah* menyebutkan bahwa asal *firqah* induk itu ada sepuluh, yaitu ;

- (1) Rawafidh (termasuk Zaydiyah), terpecah menjadi 20 sekte;
- (2) Khawarij, terpecah menjadi 20 sekte;
- (3) Qadariyah, terpecah menjadi 20 sekte;
- (4) Murji'ah, terpecah menjadi tiga sekte;
- (5) Najjariyah, terpecah menjadi tiga sekte;
- (6) Bikriyah, tidak terpecah menjadi sekte-sekte kecil;
- (7) Dhirariyah, tetap terpecah menjadi sekte-sekte kecil;
- (8) Jahmiyah, tetap terpecah menjadi sekte-sekte kecil;
- (9) Karamiyah, terpecah menjadi tiga sekte;
- (10) Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tetap dianggap sebagai kelompok besar meskipun terdiri dari berbagai *firqah* dan paham.⁴¹

³⁹ al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa al-Ikhtilaf al-Mushallin*, diedit oleh Hellmut Ritter, (Wiebaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1382/1963), h. 5.

⁴⁰ al-Asy'ari, *al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah*, diedit oleh Abdullah Mahmud Muhammad Umar, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 14.

⁴¹ Lihat al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 43-5.

Sedangkan al-Syahrastani, dalam kitabnya, *al-Milal wa al-Nihal*, menyebutkan bahwa *firqah* induk hanya empat, yaitu: (1) Qadariyah; (2) Shifatiyah; (3) Khawarij; (4) Syi'ah.⁴² Penulisngnya, al-Syahrastani tidak menjelaskan hubungan antara empat *firqah* induk tersebut dengan 73 *firqah* yang disebutkan dalam hadis Nabi.

Pengikut *firqah* Maturidiyah, Makhull al-Nasafi⁴³ (418-509 H./1024-1115 M), juga menyebutkan asal mula *firqah* dalam Islam. Dalam *al-Lu'lu'iyat* yang dikutip oleh al-Bazdawi, ia menyebutkan bahwa asal *firqah* umat Islam yang termasuk bid'ah itu ada enam, yaitu (1) Qadariyah yang terpecah menjadi 12 sekte kecil; (2) Jahmiah yang terpecah menjadi 12 sekte kecil; (3) Rafidhiyah yang terpecah menjadi 12 sekte kecil; (4) Haruriyah yang terpecah menjadi 12 sekte kecil; (5) Jabariyah terpecah menjadi 12 sekte kecil; (6) Murji'ah terpecah menjadi 12 sekte kecil.⁴⁴

Secara keseluruhan, keenam *firqah* induk yang disebut di atas terpecah menjadi 72 *firqah* yang kesemuanya bid'ah (sesat). Sedangkan satu *firqah* yang selamat—sesuai dengan hadis—adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dengan demikian, jumlahnya menjadi 73 *firqah*.

Sama halnya dengan Makhul al-Nasafi, al-Bazdawi juga menegaskan bahwa asal *firqah* umat Islam yang *bid'ah* itu ada enam, yaitu (1) Rafidhah; (2) Khawarij; (3) Qadariyah; (4) Jabariyah; (5) Murji'ah; (6) Mujassimah.⁴⁵ Hanya saja al-Bazdawi tidak menjelaskan hubungan antara enam golongan induk tersebut dengan 73 golongan yang disebutkan dalam hadis. Namun demikian, perlu dicatat bahwa meskipun antara Makhul al-Nasafi dan al-Bazdawi sama dalam menentukan

⁴² Lihat al-Syahrastani, *al-Milal*, I, h. 6.

⁴³ Nama lengkapnya adalah Maymun ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Makhul al-Nasafi al-Hanafi (Abu al-Mu'in. Ia terkenal seorang *faqih*, *ushuli*, dan *mutakallim*. ia lahir di Nasaf, sebuah desa di Samarkand, dan kemudian tinggal di Bukhara. Di antara karyanya yang terkenal adalah (1) *Tabshirah al-Adillah* (Kairo: MS. 2417). Kitab ini berisi tentang ajaran yang sesuai dengan metode skolastik. Bab pertama berisi tentang ilmu pengetahuan, sedangkan bab kedua berisi tentang doktrin imam, (2) *Bahr al-Kalam* (dicetak di Kairo 1329 H/1911 M. Kitab berisi tentang ajaran-ajaran yang sesat dan penjelasan tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, dan (3) *al-Tamhid li Qarwa'id al-Tarw'id* (Kairo: MSS. 2287 dan 6673). Kitab ini hampir sama isinya dengan kitab *Tabshirah al-Adillah*. Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, XIII, h. 66. Lihat juga Gibb dan Kremers (eds), "al-Nasafi" dalam *Shorter Encyclopedia of Islam*, (London dan Leiden; Lusac dan E.J. Brill, 1961), h. 438-9.

⁴⁴ al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, 241.

⁴⁵ al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, 241-2

enam *firqah* induk, ternyata di antara kedua tokoh Maturidiyah itu berbeda dalam menentukan satu nama *firqah*, yakni nama Jahmiyah⁴⁶ menurut Makhul al-Nasafi dan Mujassimah⁴⁷ menurut al-Bazdawi. Padahal antara Jahmiyah dan Mujassimah terdapat perbedaan paham yang tajam, khususnya yang terkait dengan sifat-sifat Tuhan. Jahmiyah, seperti halnya Mu'tazilah, menafikan sifat-sifat Tuhan (*ta'thil*). Sedangkan Mujassimah tidak hanya memandang bahwa sifat-sifat Tuhan itu ada, tetapi juga menyerupakan sifat-sifat Tuhan itu dengan sifat-sifat manusia seperti wajah dan tangan.

Seperti al-Bazdawi dan Makhul al-Nasafi, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah juga membagi *firqah* Islam yang *bid'ah* itu menjadi enam *firqah*. Berikut enam *firqah* induk yang *bid'ah* versi Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah.

⁴⁶ Paham Jahmiyah pertama sekali disebarkan oleh Jahm ibn Shafwan, murid dari Ja'ad ibn Dirham (w. 127 H.). Jahm ibn Safwan adalah seorang mawali (budak yang dimerdekakan) yang berasal dari Khurasan (Iran) dan menetap di Kufah. Ia menjalankan propaganda pahamnya dari kota Tirmiz. Di antara ajaran Jahmiyah yang terpenting adalah (1) menafikan sifat-sifat Tuhan, (2) paham jabariyah, (3) kehidupan di surga dan neraka tidak kekal, dan (4) iman dan kufur sepenuhnya tergantung pada keyakinan dalam hati. Lihat al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 279-80; al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 221. dan lihat juga Harahap dan Nasution, *Ensiklopedi Aqidah Islam*, h. 191-2.

⁴⁷ Paham Mujassimah atau Musyabbihah lebih banyak dianut oleh *firqah* Sy³ah seperti Hisyamiyah yang dibawa oleh Hisyam ibn Hakam yang termasyhur dengan pandangan-pandangan antropomorfisnnya. Dalam pandangannya, apabila manusia mempunyai tangan, muka, mata, dan lain-lain, maka Tuhan juga seperti itu. Hal ini terkait dengan ayat-ayat Alquran yang menggambarkan Tuhan seperti makhluk. Misalnya, Tuhan memiliki tangan (*yadun*) pada QS. al-Fath: 10; dan al-Maidah: 64. Selain itu, Tuhan memiliki muka (*wajhun*) pada QS. al-Baqarah: 115. Di samping itu, Tuhan memiliki mata (*aynun*) seperti pada QS. Thaha: 39. Lebih dari itu, Tuhan memiliki singgasana (*'arasy*) seperti pada QS. Thaha: 5. Paham Mujassimah juga memakai Hadis Nabi tentang penciptaan Adam menurut bentuk-Nya al-Rahman. Lihat al-Razi, *T'riqadat*, h. 99-100; al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 239. Lihat juga al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 253. Menarik untuk dicatat bahwa al-Bazdawi tidak memasukkan Ahmad ibn Hanbal sebagai penganut *Musyabbihah*. Bahkan ia mengatakan bahwa Ahmad ibn Hanbal adalah seorang yang saleh. Namun, yang dikelompokkan sebagai *musyabbihah* adalah pengikut Ahmad ibn Hanbal. Sayangnya, al-Bazdawi tidak menyebutkan secara tegas siapa nama pengikut Ahmad ibn Hanbal yang dikategorikan sebagai *Musyabbihah*. Selain itu, al-Bazdawi memasukkan Muhammad ibn Karram beserta pengikutnya; Muqatil ibn Sulayman beserta pengikutnya; dan Hisyam ibn Hakam beserta pengikutnya dalam kelompok *Musyabbihah*. Sedangkan al-Razi memasukkan al-Hasyawiyah ke dalam kelompok *Musyabbihah*.

1. Dharūriyah, terpecah menjadi 12 sekte kecil;⁴⁸
2. Qadariyah terpecah menjadi 12 sekte kecil;⁴⁹
3. Jahmiyah terpecah menjadi 12 sekte kecil;⁵⁰
4. Murji'ah terpecah menjadi 12 sekte kecil;⁵¹
5. Rāfidhah terpecah menjadi 12 sekte kecil;⁵²
6. Jabariyah terpecah menjadi 12 sekte kecil.⁵³

FIRQAH DALAM PANDANGAN AL-BANJARI

Berdasarkan berbagai pendapat ulama Sunni tentang asal mulanya *firqah* dalam Islam dan terpecahnya menjadi 73 golongan sesuai hadis di atas, penulis mengkaji posisi Al-Banjari dari berbagai pendapat tersebut. Namun sebelumnya, perlu dicatat bahwa penulis menemukan perbedaan nama *firqah* yang tertulis dalam manuskrip atau cetakan kitab *Tuhfat al-Raghibin* yang penulis kumpulkan.

⁴⁸ Kedua belas golongan kecil, pecahan dari *firqah* al-Harūriyah, yang disebutkan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah itu adalah (1) al-Azraqiyah, (2) al-Ibadiyah, (3) al-Sa'labiyah, (4) al-Hāzimiyyah, (5) al-Khālfiyah, (6) al-Mukramiyah, (7) al-Kanziyah, (8) al-Syamrakiyyah, (9) al-Akhnasiyyah, (10) al-Muhakkimiyah, (11) al-Mu'tazilah dari Harūriyah, dan (12) al-Maymūnah. Lihat Ibn al-Qayyim, *Talbis Iblis*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.) h. 31-2.

⁴⁹ Kedua belas golongan kecil, pecahan dan pengikut paham al-Qadariyah, yang disebutkan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah itu adalah (1) al-Ahmariyah, (2) al-Šanawiyah, (3) al-Mu'tazilah, (4) al-Kisāniyyah, (5) al-Syay'aniyyah, (6) al-Syarikiyyah, (7) al-Wahamiyyah, (8) al-Rāwandiyah, (9) al-Batriyah, (10) al-Nakišiyah, (11) al-Qāsiyyah, dan (12) al-Nayyāmiyyah. Lihat Ibn al-Qayyim, *Talbis Iblis*, h. 32-3.

⁵⁰ Kedua belas golongan kecil, pengikut al-Jahmiyah, yang disebutkan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah itu adalah (1) al-Mu'a'ilah, (2) al-Murisiyyah, (3) al-Multazimah, (4) al-Wāridiyah, (5) al-Zanādiqah, (6) al-Haraqiyah, (7) al-Makhlūqiyah, (8) al-Fāniyah, (9) al-Muğiriyyah, (10) al-Wāqifiyyah, (11) al-Qabriyyah, dan (12) al-Lafīyyah. Lihat Ibn al-Qayyim, *Talbis Iblis*, h. 33.

⁵¹ Kedua belas golongan kecil, pecahan dari paham al-Murji'ah, yang disebutkan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah itu adalah (1) al-Tārikiyyah, (2) al-Sa'ibiyah, (3) al-Rājīyah, (4) al-Syākiyyah, (5) al-Bahisiyyah, (6) al-Manqūšiyah, (7) al-Mutašanniyyah, (8) al-Musyabbihah, (9) al-asyawiyah, (10) al-āhiriyyah, (11) al-Bid'iyyah, dan (12) *firqah* kedua belas tidak saya temukan. Lihat Ibn al-Qayyim, *Talbis Iblis*, h. 33-4.

⁵² Kedua belas golongan kecil, pecahan dari al-Rāfidah, yang disebutkan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah itu adalah (1) al-'Alawiyah, (2) al-Amariyyah, (3) al-Syā'ah, (4) al-Ishāqiyah, (5) al-Nāwūsiyyah, (6) al-Imamiyyah, (7) al-Yazidiyyah, (8) al-'Abbāsiyyah, (9) al-Mutanāsikhah, (10) al-Rājīyah, (11) al-La'iniyyah, dan (12) al-Mutarabbišah. Lihat Ibn al-Qayyim, *Talbis Iblis*, h. 34-5.

⁵³ Kedua belas golongan kecil, pengikut paham al-Jabariyah, yang disebutkan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah itu adalah (1) al-Mudarrabah, (2) al-Af'aliyyah, (3) al-Mafrūgiyyah, (4) al-Najjariyyah, (5) al-Matāniyyah, (6) al-Kasabiyyah, (7) al-Sābiqiyah, (8) al-ubbiyyah, (9) al-Khawfiyyah, (10) al-Fikriyyah, (11) al-Khassiyah, dan (12) al-Ma'iyyah. Lihat Ibn al-Qayyim, *Talbis Iblis*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.) h. 35.

Sementara, penulis yakin bahwa manuskrip dan cetakan tersebut adalah turunan dari manuskrip dan cetakan sebelumnya sehingga penulis kesulitan menentukan mana yang benar dari perbedaan nama *firqah* yang tercetak tersebut dan mana yang turunan atau cetakan yang mengikuti aslinya.

Perlu diketahui bahwa penulis mengumpulkan satu naskah dan tiga cetakan kitab *Tuhfat al-Raghibin* sebagai berikut.

1. Naskah atau MI. 719 (V.d.W.37), Perpustakaan Nasional Jakarta (selanjutnya disebut MI.719 Jakarta),
2. Cetakan kedua oleh al-Mathaba'ah al-Mayriyah di Makkah pada tahun 1313 H. (selanjutnya disebut Cet. Mayriyah Makkah) yang dicetak di tepi kitab *Badi al-Zaman* karya Muhammad Azhari al-Falimbani.
3. Cetakan ketiga oleh al-Babi al-Halabi di Mesir tahun 1354 H./1935 (selanjutnya disebut Cet. al-Babi Mesir),
4. Cetakan Mahmud Shiddiq Martapura tahun 1988 (selanjutnya disebut Cet. Mahmud Martapura).

Dari keempat sumber tersebut, ada tiga sumber (MI.719 Jakarta, Cet. al-Babi Mesir, dan Cet. Mahmud Martapura, selanjutnya disebut sebagai versi pertama) yang menyebutkan bahwa ada enam *firqah* induk yang sesat dalam Islam, termasuk Jahmiyah. Keenam *firqah* induk itu adalah sebagai berikut.

1. Rāfidhiyah, terpecah menjadi 12 sekte kecil.
2. Khārijīyah, terpecah menjadi 12 sekte kecil.
3. Jabariyah, terpecah menjadi 12 sekte kecil.
4. Qadariyah, terpecah menjadi 12 sekte kecil.
5. Jahmiyah terpecah menjadi 12 sekte kecil.
6. Murji'ah terpecah menjadi 12 sekte kecil.

Masing-masing golongan yang sesat itu, menurut versi pertama ini, terpecah menjadi 12 sekte, sehingga jumlah seluruhnya menjadi 72 sekte kecil.⁵⁴ dan *firqah* yang selamat hanya satu yakni *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

⁵⁴ Al-Banjar³, *Tuhfat al-Raghibin*, Cet. Mahmud Siddiq, h. 17–18.

Kemudian, ada satu sumber (Cet. Mayriyah Makkah, selanjutnya disebut versi kedua) yang menyebutkan bahwa asal *firqah* induk umat Islam ada enam, dengan perbedaan pada *firqah* Mujassimah. Untuk lebih jelasnya, perlu dikutip keenam *firqah* itu.

1. Rāfidiyah terpecah menjadi 12 sekte kecil.
2. Khārijiyah terpecah menjadi 12 sekte kecil.
3. Jabariyah terpecah menjadi 12 sekte kecil.
4. Qadariyah terpecah menjadi 12 sekte kecil.
5. Mujassimah terpecah menjadi 12 sekte kecil.
6. Murji'ah terpecah menjadi 12 sekte kecil.

Kemudian, masing-masing *firqah* induk, menurut versi kedua ini, terpecah pula menjadi 12 sekte kecil sehingga jumlah seluruhnya menjadi 72 sekte kecil.⁵⁵ Sedangkan *firqah* yang selamat hanya satu yakni Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Dari kedua versi tersebut, versi pertama ternyata sama dengan pendapat Makhul al-Nasafi dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah dengan mencantumkan Jahmiyah sebagai salah satu *firqah* induk yang bid'ah. Sedangkan versi kedua sama dengan pendapat al-Bazdawi yang mencantumkan Mujassimah. Pertanyaannya naskah atau cetakan yang mana yang dinilai benar? Apakah yang dimaksud dalam *Tuhfat al-Raghibin* itu *firqah* Jahmiyah atau Mujassimah? Agak sulit diketahui dengan pasti karena penulis tidak menemukan naskah asli dari tulisan tangan Al-Banjari sendiri. Kedua *firqah* induk itu (Jahmiyah dan Mujassimah) dapat dipecah menjadi 12 *firqah* kecil atau mungkin saja lebih dari itu. Seperti *firqah* induk Jahmiyah sebagaimana dijelaskan di atas, sedangkan Mujassimah menurut al-Baghdadi dapat dipecah menjadi *firqah* kecil, seperti Saba'iyah,⁵⁶ Bayaniyah,⁵⁷ Janahiyah,⁵⁸

⁵⁵ Al-Banjar³, *Tuhfat al-Raghibin*, Cet. Mahmud Siddiq, h. 17-18.

⁵⁶ Saba'iyah adalah pengikut Abdullah ibn Saba' yang menuhankan 'Ali ibn Abi Ḥalib. Lihat al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 237.

⁵⁷ al-Bayaniyah adalah pengikut Bayan ibn Sam'an yang meyakini bahwa Tuhan yang disebah itu adalah Nur yang berbentuk manusia. Lihat al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 274

⁵⁸ al-Janahiyah adalah pengikut Abdullah ibn Mu'awiyah ibn Abdullah ibn Ja'far ibn Abi Thalib, yang meyakini bahwa ruh Tuhan masuk kepada Nabi Adam, Nabi Syits, kemudian kepada para nabi, sampai kepada Ali ibn Abi Thalib dan anak-anaknya dan terakhir sampai kepada 'Abdullah ibn Mu'awiyah. Lihat al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 264.

Khaththabiyah,⁵⁹ Namiriyah,⁶⁰ Mughiriyah,⁶¹ Manshuriyah,⁶² Hululiyah, Hilmaniyah,⁶³ Hallajiyah,⁶⁴ Muqanna'iyah,⁶⁵ Hisyamiyah,⁶⁶ Karamiyah.⁶⁷

Berdasarkan penjelasan Al-Banjari sendiri dalam kitab *Tubfah al-Raghibin* tentang *firqah* ini, terlihat bahwa *firqah* ini lebih tepat dinisbahkan kepada paham Mujassimah. Dalam kitab tersebut, Al-Banjari menjelaskan bahwa di antara keyakinan *firqah* ini adalah nama dan sifat Allah itu makhluk dan bahwa Allah *marjud* pada tiap-tiap tempat dalam bentuk *hulul* dan *ittihad*. Keyakinan *hulul* dan *ittihad* ini jelas terkait dengan paham Mujassimah yang tidak menolak sifat-sifat Tuhan, melainkan menyamakan sifat Tuhan dengan sifat manusia. Sedangkan paham Jahmiah justru menafikan sifat Tuhan dan karenanya menolak paham *hulul* tersebut.

Dengan demikian, tidak dapat diragukan lagi bahwa nama enam *firqah* induk yang sesat versi Al-Banjari mempunyai kesamaan—kalau tidak dikatakan mengikuti—dengan nama *firqah* induk versi al-Bazdawi (w. 493 H./1100 M). Dengan kata lain, versi yang benar dari kedua versi di atas adalah versi yang kedua yang dicetak oleh penerbit al-Mayriyah al-Ka'inat, Mesir, tahun 1313 H., di mana tertulis di dalam

⁵⁹ al-Khaththabiyah adalah pengikut Abu al-Khaththab al-Asadi yang meyakini bahwa pemimpin Sy'iah mempunyai sifat ketuhanan sampai kepada Abi al-Khaththab. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 265.

⁶⁰ al-Namiriyah adalah pengikut al-Namiri yang meyakini bahwa Tuhan bertempat pada dirinya. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 271.

⁶¹ al-Mugiriyah adalah pengikut al-Mugirah ibn Sa'id al-'Ajali yang meyakini bahwa Tuhan yang disembah itu adalah anggota tubuh. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 253.

⁶² al-Mansuriyah adalah pengikut Abu Mansur al-'Ajali yang menyerupakan dirinya dengan Tuhannya dan meyakini bahwa Allah telah menyentuh kepalanya dengan tangan-Nya. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 261.

⁶³ al-Hululiyah al-Hilamiyah adalah pengikut Abi Hilman al-Dimisyqi yang meyakini bahwa Tuhan bertempat pada rupa yang baik, cantik, dan tampan. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 238.

⁶⁴ al-Hallajiyah adalah pengikut al-Husayn ibn Manshur al-Hallaj yang meyakini bahwa unsur nasut pada Tuhan bertempat (hulul) pada unsur lahut manusia sehingga al-Hallaj pernah berkata: *Ana al-Haqq* (Akulah Tuhan). Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 279–80.

⁶⁵ al-Muqanna'iyah adalah pengikut al-Muqanna' yang meyakini bahwa al-Muqanna' adalah Tuhan. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 238.

⁶⁶ al-Hisyamiyah adalah pengikut Hisyam ibn Hakam yang meyakini bahwa Tuhan itu berjisim seperti manusia. Lihat al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 84.

⁶⁷ al-Karramiyah adalah pengikut Muhammad ibn Karram yang meyakini bahwa Tuhan itu berjisim seperti manusia. al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 227. Lihat juga al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 253.

kitabnya *firqah* Mujassimah.⁶⁸ Sedangkan jika dikaji dari cara menghitung perincian enam *firqah* induk tersebut terpecah menjadi 72 golongan sesat seperti dalam hadis, tampaknya cara perincian Al-Banjari itu mengikuti pola perincian Makhul al-Nasafi (w. 504 H/1115 M), yakni masing-masing dari enam *firqah* induk terpecah menjadi 12 *firqah* kecil, tanpa merinci nama-nama *firqah* yang kecil dan sesat tersebut.

Temuan di atas dapat dijadikan dasar untuk mengkritik pendapat H.M. Zurkani Jahja yang mengatakan bahwa perincian 72 *firqah* sesat menurut Al-Banjari mengikuti pendapat al-Syahrastani (w. 548 H) dalam kitab *al-Milal wa al-Nihal*.⁶⁹ Pendapat Zurkani Jahja tersebut tidak sepenuhnya benar. Hal ini didasarkan atas satu alasan bahwa pola perincian 72 *firqah* kecil dan sesat versi al-Syahrastani mengikuti pola al-Asy'ari dan al-Baghdadi yang memerinci nama-nama *firqah* kecil itu secara rasional dan proporsional. Sedangkan Al-Banjari merinci masing-masing enam *firqah* induk terpecah menjadi 12 *firqah* kecil sehingga seluruhnya menjadi 72 *firqah* kecil. Selain itu, Al-Banjari tidak memerinci nama-nama *firqah* kecil tersebut. Ia hanya merinci ajaran-ajaran atau keyakinan enam *firqah* induk yang dikatakannya bid'ah dan juga sesat.

Tentang hadis yang menyatakan bahwa umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan, 72 golongan bid'ah dan satu golongan yang selamat yakni golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, jika dikritisi, tampaknya hadis tersebut tidak realistis, tidak kontekstual, dan tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat Islam sekarang ini meskipun hadis tersebut dinilai *shahih* oleh sebagian ulama Sunnī. Disebut tidak realistis karena sulit menentukan mana kelompok yang selamat dan mana kelompok *bid'ah* dan sesat. Semua kelompok mengklaim sebagai kelompok yang selamat, termasuk Syi'ah. Kelompok yang terakhir ini juga mengklaim sebagai kelompok yang selamat dan berpegang kepada sunnah Nabi, meskipun kitab hadis yang digunakan oleh kelompok Syi'ah⁷⁰ berbeda dengan kitab hadis yang

⁶⁸ Pada halaman 35, Cet. al-Mayriyah Makkah itu tertulis Mujassimah. Namun, pada halaman 53, cetakan itu tertulis al-Jahmiyah. Tulisan al-Jahmiyah tersebut jelas keliru, sebab tidak sesuai dengan halman 35 dan beberapa penjelasan keyakinan dari *firqah* itu pada halaman 53-5. Lihat *Tuhfah al-Raghibin*, Cetakan al-Mayriyyah, h. 35 dan 53-5.

⁶⁹ Lihat M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Al-Banjari" dalam Zulfa Jumalie (ed.), h. 157-8.

⁷⁰ Kitab hadis yang sering dijadikan pegangan oleh kelompok Syi'ah antara lain: (1) *Kitab U'l al-Kafi* karya Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayayni (w. 329 H./940 M.); (2) *Kitab Man La Yabdurub al-Faqih*, karya

digunakan oleh kelompok Sunni.⁷¹ Hemat penulis, sepanjang mereka bertuhankan Allah, bernabikan Muhammad, dan percaya kepada hari kiamat, maka mereka termasuk kelompok yang selamat.

Oleh karena itu, tampaknya menarik pendapat yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab dan M. Tholhah Hasan.⁷² Kedua ulama NU ini mengutip hadis yang justru berbeda dengan hadis sebelumnya. Hadis tersebut berbunyi:

تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي الْجَنَّةِ إِلَّا الزَّانِدَةَ

Umatku akan berpecah belah menjadi tujuh puluh sekian kelompok, semuanya di surga kecuali al-zanādiqah (menyimpang).

Riwayat hadis tersebut menurut M. Quraish Shihab adalah *shahih* berdasarkan penilaian al-Hakim.⁷³ Selain itu, Nurcholish Madjid mengutip hadis tersebut dari kitab *al-Faysal al-Tafriqah*⁷⁴ karya al-Ghazālī, meskipun ternyata hadis tersebut

al-Sadiq ibn Babawayh al-Qummi (w. 381 H./940 M.); dan *Kitab al-Istibshar* dan *Tabdzib al-Ahkam*, karya Muhammad ibn al-Hasan al-Husin (w.460 H./1068 M.). Lihat M. Quraish Shihab, *Sunnab-Syiah*, h. 237.

⁷¹ Pada umumnya kitab hadis yang dipakai oleh kelompok Sunni adalah *al-Kutub al-Sittah*, karya al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Nasī'i, al-Tirmidzi, dan Ibn Majah.

⁷² Lihat M. Tholhah Hasan, "Aqidah Ahlussunnah Waljamaah" dalam *Ahlussunnah Waljamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU*, (Jakarta: Lantabora Press, 2005), Cet. ke-3, h. 7. Tholhah Hasan mengutip pendapat Abdul Halim Mahmud dalam kitabnya *al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*.

⁷³ Lihat M. Quraish Shihab, *Sunnab-Syiah*, h.46. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, "Keragaman dan Kerukunan Menurut Al-Qur'an", dalam *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), Cet. XIX, h. 363. Dalam buku terakhir ini, M. Quraish Shihab mengutip pendapat Prof. Dr. Abdul Halim Mahmūd, mantan Syekh al-Azhār. Syekh ini menegaskan bahwa sesuatu yang menggembirakan dan menyejukkan jiwa bahwa al-Syārānī dalam kitabnya al-Mizān telah meriwayatkan hadis tersebut dan riwayat tersebut telah dinilai *shāhīh* oleh al-Hakim.

⁷⁴ Lihat al-Ghazālī, *al-Faysal al-Tafriqah*, dalam Majmu' al-Rasā'il, ditashih oleh Maktab al-Buhuts wa al-Dirasat, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 252-3; dan terbitan Syirkah al-Hiba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah di Mesir, h. 177. Kitab tersebut kemudian diterjemahkan oleh Nurcholish Madjid dalam *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 198. al-Ghazālī menegaskan bahwa hadis yang mengatakan: "Yang selamat hanya satu kelompok" adalah satu riwayat, tapi ternyata ada riwayat lain yang menyatakan bahwa "Yang celaka hanya satu kelompok". Al-Ghazālī mengakui bahwa hadis yang pertama memang cukup populer. Namun demikian, perlu dikaji arti "selamat (*al-nājīyah*)" dan "celaka (*al-halkā*)". Yang dimaksud selamat menurut al-Ghazālī adalah orang yang memang benar-benar masuk surga tanpa adanya *hisāb* (perhitungan) dan *syafā'at*. Sebaliknya orang yang benar-benar "celaka" adalah orang yang memang kekal di dalamnya. Selain itu, kata al-Ghazālī, seorang yang ditarik oleh Malaikat Zabāniyah untuk dicampakkan ke dalam neraka tidaklah sama sekali termasuk orang yang selamat meskipun ia kemudian ternyata bebas dari neraka itu karena adanya satu *syafā'at*. Hemat saya, orang yang dulunya masuk neraka kemudian dimasukkan ke dalam surga karena adanya iman kepada Allah dan Rasulnya, agaknya patut juga dimasukkan sebagai

dinilai *marwūlū* oleh al-Albānī.⁷⁵ Namun demikian, dalam hemat penulis, hadis ini sangat relevan dengan realitas masyarakat guna menyatukan mereka sebagai *ummatan wāḥidah*, khususnya antara kelompok Sunnī dan kelompok Syi'ah. Kedua kelompok ini perlu dicarikan titik-titik persamaannya. Di antara persamaan yang prinsip dalam bidang akidah adalah kesamaan dalam hal bertuhankan Allah Swt., bernabikan Muhammad, dan percaya kepada hari kiamat. Kedua kelompok ini juga perlu bersikap toleran terhadap perbedaan dalam konsep *imāmah* yang diyakini oleh Syi'ah sebagai sebuah prinsip ajarannya. Oleh karena itu, gagasan persatuan umat dan lebih khusus lagi gagasan untuk hidup berdampingan antara Sunnī dan Syi'ah yang diusulkan selama ini harus tetap dilanjutkan dan diusahakan supaya terwujud menjadi kenyataan.

Penilaian Al-Banjari terhadap Ajaran Firqah Akidah dan Firqah Tasawuf

Dalam upayanya menyelamatkan umat Islam dari berbagai *firqah* yang sesat, Al-Banjari memberikan penilaian atas beberapa ajaran *firqah* akidah yang disebutkan di atas, kemudian Al-Banjari juga memberikan penilaian atas *firqah* tasawuf yang berkembang di masyarakat.

Penilaian Al-Banjari atas Ajaran Firqah Akidah

Penilaian pertama ditujukan kepada *firqah* Rafidhiyah yang menurut Al-Banjari terpecah menjadi 12 *firqah* kecil. Dalam *Tuhfah al-Raghibin*, Al-Banjari menilai beberapa ajaran atau keyakinan yang dianut oleh *firqah* Rafidhiyah. Di antara yang dinilainya adalah (1) keyakinan bahwa 'Ali ibn Abi Thalib adalah Nabi Allah, dan malaikat Jibril keliru membawa wahyu kepada Nabi Muhammad saw. Kemudian Al-Banjari menyatakan bahwa keyakinan seperti itu dapat membawa kepada kekufuran karena bertentangan dengan ayat Al-Qur'an, surat Ali Imran [3]:144, "*Muhammad itu tidak lain hanyalah Rasul Allah*"; (2) keyakinan bahwa 'Ali ibn Abi Thalib adalah Tuhan; (3) keyakinan bahwa khalifah yang benar sesudah Nabi Muhammad adalah 'Ali ibn Abi Thalib; (4) keyakinan adanya *hulul* dan

orang yang diselamatkan. Untuk lebih jelasnya mengetahui bagaimana komentar Madjid terhadap hadis tersebut, lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan*, h. 136.

75 Lihat al-Albānī, *Silsilah al-Aḥādīṡ*, J. III, h. 124-6. al-Albānī menilai bahwa di antara sanadnya ada yang tertuduh yaitu Yāsīn.

tanasukh (reinkarnasi); dan (5) keyakinan bahwa Tuhan berjisim seperti jasad para nabi dan imam mereka.⁷⁶

Ajaran-ajaran Rafidhiyah seperti ini kebanyakan diajarkan oleh kelompok Syi'ah *ghulat* (ekstrem) yang ditentang oleh Syi'ah Itsna 'Asyar, Syi'ah Isma'iliyah, dan Syi'ah Zaydiyah. Hal ini berarti bahwa kelompok Syi'ah sendiri tidak mengakui ajaran mereka, apalagi kelompok Sunni. Penilaian Al-Banjari ini sendiri tidak jauh berbeda dengan pengkufuran yang dilakukan oleh ulama Sunni lainnya seperti al-Asy'ari dalam kitabnya *Maqalat al-Islamiyyin*,⁷⁷ al-Baghdadi dalam kitabnya *al-Farq bayn al-Firqah*,⁷⁸ al-Bazdawi dalam kitabnya *Ushul al-Din*,⁷⁹ dan al-Syahrastani dalam *al-Milal wa al-Nihal*,⁸⁰ dan al-Razi dalam karyanya *I'tiqadat*⁸¹ terhadap paham dan keyakinan kaum Rafidhiyah. Jadi, dalam hal ini Al-Banjari hanya memberikan informasi dan wacana kepada masyarakat Banjar akan bahaya ajaran Rafidhiyah.

Dalam penilaian Al-Banjari, kaum Rafidhiyah merupakan sejahat-jahat ahli *bid'ah*, bahkan mereka boleh dibunuh. Hal ini, kata Al-Banjari, sejalan dengan hadis yang berbunyi:

يكون في آخر الزمان قوم يسمون الرافضية يرفضون الإسلام فاقتلوهم فإنهم مشركون⁸²

⁷⁶ Al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, h. 18. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 247-8.

⁷⁷ al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 16-64.

⁷⁸ al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 51-90.

⁷⁹ al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 247-8.

⁸⁰ al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 179-250.

⁸¹ Fakh al-Din al-Razi, *I'tiqadat*, h. 77-95.

⁸² Matan hadis tersebut tidak saya temukan dalam sembilan kitab hadis, yang terkenal dengan sebutan *al-Kutub al-Tis'ah* (yakni, 1. Sahih Bukhari, 2. Sahih Muslim, 3. Sunan Abu Dawud, 4. Sunan al-Tirmizi, 5. Sunan al-Nasa'i, 6. Sunan Ibn Majah, 7. Sunan al-Darimi, 8. al-Muwaththa, dan 9. Musnad Ahmad ibn Hanbal). Hadis yang dikutip Al-Banjari itu memang cukup banyak dikenal di kalangan ulama Sunni dalam menyerang kaum Rafidhiyah. Namun hadis tersebut agaknya tidak dapat dipertanggungjawabkan kesahibannya. Oleh karena itu, Hadis tersebut agaknya tidak dapat dijadikan pegangan akidah Islam. Kritik terhadap hadis itu adalah apakah mungkin Nabi Muhammad mengucapkan seperti itu dan apakah benar di saat timbulnya aliran Rafidhiyah sudah dikatakan sebagai "akhir zaman". Itulah di antara kritik terhadap hadis yang agaknya banyak digunakan oleh ulama Sunni ketika menyerang Syi'ah Rafidhiyah. Memang harus diakui bahwa di antara ajaran Rafidhiyah itu sangat bertentangan dengan ajaran pokok Islam, yakni menjadikan 'Ali sebagai Nabi, bahkan Tuhan. Ajaran inilah yang mungkin menjadi sasaran penyerangan oleh ulama Sunni terhadap Syi'ah Rafidhiyah.

"Lagi akan terjadi pada akhir zaman suatu kaum yang dinamai [akan mereka itu akan] dengan Rafidhiyah yang [di] meninggalkan [oleh mereka itu akan] agama Islam, maka hendaklah kamu bunuh [akan] mereka itu [dari] karena bahwasanya mereka itu kaum [kafir] musyrik juga."⁸³

Tampaknya cukup keras pandangan Al-Banjari terhadap kaum Rāfidhiyah. Hal ini agakny harus dipahami sebagai upaya Al-Banjari untuk membentengi atau menjaga masyarakat Banjar sebagai objek dakwahnya agar mereka tidak terpengaruh dengan paham Rafidhiyah tersebut. Karena menurut Al-Banjari, keyakinan Rafidhiyah tersebut jelas dapat merusak paham Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Hemat penulis, ajaran Syi'ah Rafidhiyah yang ekstrem seperti ini tampaknya tidak terjadi pada saat Al-Banjari masih hidup. Ajaran Syi'ah seperti ini kelihatannya sudah tidak ada lagi penganutnya di dunia Islam sekarang ini.

Penilaian yang kedua ditujukan Al-Banjari terhadap *firqah* Khārijyah atau Khawarij yang kemudian terpecah menjadi 12 *firqah* kecil. Ada beberapa ajaran atau keyakinan Kharijyah yang dinilai Al-Banjari dalam kitab *Tuhfab al-Ragibin*. Di antaranya adalah keyakinan kaum Khārijyah yang "mudah" mengkafirkan umat Islam yang mengerjakan dosa besar.⁸⁴ Yang dimaksud orang yang berdosa besar itu tidak hanya orang yang meninggalkan kewajiban salat dan zakat, tetapi juga yang terlibat dalam *tabkim* (arbitrase) pada tahun 37 H. (setelah Perang *Siffin* antara pasukan 'Ali dan pasukan Mu'awiyah) sehingga 'Ali dan utusannya Abu Musa al-Asy'ari di satu sisi; dan Mu'awiyah dan wakilnya 'Amr ibn al-'Ash di sisi yang lain termasuk orang yang dikafirkan oleh kaum Khawarij. Keyakinan seperti itu jelas bertentangan dengan paham Alquran dan Hadis seperti yang dipahami Al-Banjari. Untuk memperkuat komentarnya terhadap kaum Khawarij, Al-Banjari mengutip perkataan Ali ibn Abi Thalib:

هَلَكَ بِي إِثْنَانِ مُحِبٌ مَفْرُطٌ وَمُبْغِضٌ مَفْرُطٌ⁸⁵

⁸³ Al-Banjari, *Tuhfab al-Ragibin*, h. 19.

⁸⁴ Al-Banjari, *Tuhfab al-Ragibin*, h. 19. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 248-9; al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 86-131; al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 91-129. al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 143-168. Fakh al-Din al-Razi, *I'tiqadat*, h. 51-66.

⁸⁵ Dalam *Musnad Ahmad*, ada dua hadis yang subsatansinya sama dengan hadis di atas dan keduanya juga diriwayatkan oleh Ali ibn Abi Thalib. Kedua hadis itu bernomor 1305 dan 1306. Untuk lebih jelasnya lihat *Musnad Ahmad*, I, h. 160.

*Binasalah, disebabkan olehku, dua kelompok; yang mencintaiku berlebih-lebihan, dan yang membenciku secara berlebih-lebihan.*⁸⁶

Menurut penulis, jika riwayat itu benar maka perkataan 'Ali di atas, sebenarnya tidak hanya ditujukan kepada kaum Khawarij yang berlebihan membenci 'Ali, tetapi juga dialamatkan kepada kaum Syi'ah Rafidhiyah yang berlebihan mencintai dan memuji 'Ali.

Penilaian yang ketiga diarahkan kepada *firqah* Jabariyah yang terpecah menjadi 12 sekte kecil. Dalam kitab *Tuhfah al-Ragibin*, ada beberapa penilaian Al-Banjari terhadap ajaran *firqah* Jabariyah. Di antara yang perlu diungkap di sini adalah (1) keyakinan Jabariyah bahwa segala perbuatan manusia dan segala amal kebajikan seperti iman dan taat; dan amal kejahatan seperti kufur dan maksiat, semata-mata dari Allah; (2) keyakinan Jabariyah yang mengatakan bahwa manusia tidak mempunyai daya dan usaha dalam segala perbuatan. Sebab manusia bagaikan benang yang tergantung, lalu ditiup angin ke kanan dan ke kiri.⁸⁷ Keyakinan Jabariyah seperti itu, menurut Al-Banjari bertentangan dengan Alquran dan *ijma'* 'ulama'.⁸⁸ Jelas di sini bahwa Al-Banjari, tidak sependapat dengan paham Jabariyah yang memandang bahwa semua perbuatan itu diciptakan dan dilakukan atas *iradah* (kehendak) dan *qudrat* (kuasa) Allah, sedangkan manusia tidak berdaya. Keyakinan seperti ini dipandang oleh Al-Banjari dapat membawa kepada kekufuran karena keyakinan seperti ini mengakibatkan perbuatan jahat seperti berzina dan mencuri dilakukan atas *iradah* dan *qudrat* Allah Swt. Dengan kata lain, semua kejahatan, menurut paham Jabariyah, juga berasal dari Allah. Namun, Al-Banjari tidak menjelaskan konsep perbuatan menurutnya, apakah sama dengan konsep *al-kasb*

⁸⁶ Al-Banjari, *Tuhfah al-Ragibin*, h. 21.

⁸⁷ Al-Banjari, *Tuhfah al-Ragibin*, h. 21-2. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 252; al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 104-9. Fakh al-Din al-Razi, *I'tiqadat*, h. 51-66. al-Asy'ari dan al-Baghdadi tidak menyebut dengan istilah Jabariyah dalam kitabnya. Namun, keduanya menyebut dengan istilah Jahmiyah. Sebagaimana diketahui bahwa Jahm ibn Safwan, pelopoh paham Jahmiyah adalah salah satu tokoh penyebar paham Jabariyah.

⁸⁸ Al-Banjari, *Tuhfah al-Ragibin*, h. 21-2.

versi al-Asy'ari⁸⁹ atau versi al-Bazdawi,⁹⁰ ataukah yang lebih maju seperti versi al-Maturidi.⁹¹ Ketiga ulama itu termasuk dalam lingkungan ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Penilaian keempat ditujukan kepada *firqah* Qadariyah. Di dalam kitab *Tuhfab al-Ragibin*, Al-Banjari memberikan penilaian terhadap kaum Qadariyah. Di antaranya adalah keyakinan kaum Qadariyah bahwa perbuatan manusia itu baharu dan memberi bekas atas usaha atau ikhtiar manusia sendiri yang dayanya sudah diciptakan oleh Allah sebelumnya.⁹² Menurut Al-Banjari, keyakinan seperti itu dapat membawa kepada kekufuran, baik menurut versi ulama Maturidiah atau ulama *ma wara' al-nahr*⁹³ (ulama yang tinggal di Samarkand dan Bukhara yang sekarang masuk wilayah Negara Uzbekistan), maupun menurut versi *jumbur* ulama Sunni.⁹⁴ Sebab, kata Al-Banjari, keyakinan kaum Qadariyah bahwa Allah itu lemah dalam menjadikan segala perbuatan dinilai bertentangan dengan *qudrah* dan *iradah*

⁸⁹ al-Asy'ari, agaknya, menolak atau tidak sepaham dengan Jabariyah dan Qadariyah. Sebagai jalan tengahnya, al-Asy'ari memunculkan Teori *Kasb* tentang perbuatan manusia, Teori *Kasb* ini dipahami, bahwa manusia memperoleh daya dari Tuhan saat perbuatan itu terjadi. Daya itu ada bersama-sama dengan adanya perbuatan dan daya itu ada hanya untuk perbuatan yang bersangkutan saja. Namun setelah dianalisis, daya Tuhan yang lebih efektif untuk perbuatan itu sehingga Asy'ari dalam Teori *Kasb* ini lebih cenderung kepada paham Jabariyah. Lihat al-Asy'ari, *al-Luma'*, h. 96. Lihat juga Nasution, *Teologi Islam*, h. 110.

⁹⁰ al-Bazdawi, kelihatannya, juga menolak paham Jabariyah dan Qadariyah. Ia mengatakan bahwa manusia adalah *fa'il al-maf'ul* (melakukan perbuatan yang diciptakan dayanya oleh Tuhan). Namun, akhirnya paham al-Bazdawi tersebut cenderung ke Jabariyah juga. Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 107-8. Lihat juga Nasution, *Teologi Islam*, h. 114-5.

⁹¹ al-Maturidi—sebagaimana al-Asy'ari—memakai juga istilah *Kasb* dalam menolak paham Jabariyah dan Qadariyah. Kelihatannya, menurut al-Maturidi, perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan, tapi manusia mampu mendapatkan perbuatan itu dengan daya yang diciptakan dalam dirinya, dan sanggup tidak memperolehnya dengan daya yang diciptakan Tuhan itu. manusia bebas memilih untuk mendapatkan daya atau untuk tidak mendapatkan daya. Dengan kata lain, Perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia dan pemakaian daya itu sendiri (*isti'mal al-istitha'ah*) merupakan perbuatan manusia. Namun, akhirnya paham al-Maturidi lebih cenderung ke Qadariyah. Lihat Nasution, *Teologi Islam*, h. 112. Lihat juga Dahlan, *Teologi*, h. 128.

⁹² Al-Banjari, *Tuhfab al-Ragibin*, cetakan Mahmud Siddiq, h. 24. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 249-50; al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 155-278; al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 131-210. al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 57-95. Fakh al-Din al-Razi, *I'tiqadat*, h. 25-50.

⁹³ *Ulama Ma Wara'a al-Nahr* adalah ulama yang berasal dari Samarkand dan Bukhara. Kebanyakan ulama ini bermazhab Hanafi dan beraliran Maturidi. Disebut dengan istilah ulama *Ma Wara'a al-Nahr* karena kedua kota ini terletak antara sungai Jihun (Amu Darya) dan sungai Sihun (Sir Darya). Daerah ini sekarang merupakan bagian dari negara Uzbekistan, bekas negara bagian Uni Soviet.

⁹⁴ Al-Banjari, *Tuhfab al-Ragibin*, h. 24.

Allah Swt. Kendati demikian, menarik kalau benar bahwa Al-Banjari mengambil posisi seperti posisi al-Maturidi, yang pahamnya dalam hal perbuatan manusia mempunyai kecenderungan kepada Qadariyah atau Mu'tazilah. Namun, yang pasti dan tidak dapat diragukan lagi bahwa konsep perbuatan manusia menurut Al-Banjari adalah moderat antara Jabariyah dan Qadariyah karena kedua *firqah* itu dikritik dan ditolakny. Untuk memperkuat kritiknya terhadap aliran Qadariyah, Al-Banjari mengemukakan dua buah hadis. Hadis yang pertama tertulis sebagai berikut:

إذا رأيتم القدرية فاقتلوهم فإنهم مجوسي هذه الأمة

*Apabila kamu lihat [akan] kaum Qadariyah, maka bunuh [akan akan kamu oleh] mereka [itu]. Maka bahwasanya mereka itu Majusi umatku ini.*⁹⁵

Sedangkan hadis kedua yang dikutip dan diterjemahkan oleh Al-Banjari adalah:

القدرية مجوسي هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم.

*Kaum Qadariyah itu Majusi umatku. Jika mereka sakit, maka jangan kamu kunjungi mereka itu, dan jika mereka mati, maka jangan kamu hadir menyembahyangkan mereka.*⁹⁶

Kedua hadis itu jelas dijadikan argumentasi oleh Al-Banjari untuk mengkritik paham Qadariyah.⁹⁷ Kritikan Al-Banjari dengan menggunakan hadis

⁹⁵ Al-Banjari, *Tuhfab al-Ragibin*, h. 25.

⁹⁶ Al-Banjari, *Tuhfab al-Ragibin*, h. 25.

⁹⁷ Hadis tersebut juga digunakan oleh al-Iji dalam mengkritik kaum Mu'tazilah. Lihat al-·ji, *al-Mawaqif*, h. 415. Namun, saya tidak menemukan matan hadis tersebut di dalam *al-Kutub al-Tis'ah* kecuali ada dalam hadis yang disandarkan kepada Umar Ibn Abd al-Aziz (salah seorang Khalifah Bani Umayyah) dalam ungkapan yang berbeda. Lihat dalam *Kitab Muwatta*, "Kitab al-Jami", nomor 1397. Selain itu, dalam kitab *Takbrij Kitab Sunnah*, Muhammad Nasir al-Din al-Albani mengutip beberapa matan hadis yang relatif sama matannya, lengkap dengan sanadnya. Di antara matan hadis yang dikutipnya adalah:

إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدر الله تعالى: إن مرضوا فلا تعودوهم وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم وإن ماتوا فلا تصلوا عليهم .

(Sesungguhnya kaum Majusi umat ini adalah orang-orang yang mendustakan takdir Allah Ta'ala. Oleh karena itu, apabila mereka sakit, janganlah kamu membesuk mereka; apabila kamu bertemu mereka maka janganlah kamu memberi salam kepada mereka; dan apabila mereka meninggal dunia maka janganlah kamu

tersebut, tampaknya juga digunakan oleh al-Maturidi dalam *Kitab al-Tawhid*.⁹⁸ Menurut penulis, penilaian Al-Banjari itu cukup keras jika dilihat dari konteks sekarang ini. Namun, jika dilihat dari konteks masa lalu, maka kritik Al-Banjari tersebut tampaknya hal yang biasa karena Al-Banjari memberikan “peringatan” dan “ancaman” kepada umatnya untuk tidak mengikuti paham Qadariyah. Lebih dari itu, Al-Banjari kelihatannya berusaha “melestarikan” doktrin Sunni di tengah masyarakat. Sedangkan kelompok Qadariyah yang dikritiknya tersebut tidak terdapat di tengah masyarakat Banjar saat Al-Banjari masih hidup.

Penilaian kelima diarahkan kepada kaum Mujassimah. Menurut Al-Banjari, ada beberapa keyakinan Mujassimah yang dianggapnya bertentangan dengan nas Alquran, Hadis, dan *ijma'* meskipun Al-Banjari tidak mengelaborasi alasannya tersebut. Di antara paham Mujassimah yang dinilai Al-Banjari bid'ah dan dapat membawa kepada kekufuran adalah (1) keyakinan mereka bahwa nama dan sifat Allah itu makhluk; (2) keyakinan mereka bahwa Allah itu berhak *marujud* dalam bentuk *bulul* dan *ittihad*; (3) keyakinan mereka bahwa orang Mukmin yang berbuat maksiat akan kekal di dalam neraka; dan (4) keyakinan mereka bahwa orang yang masuk neraka kalau sudah terbakar menjadi abu tidak akan hidup kembali.⁹⁹

mensalati mereka). Hadis itu dinilai *Hasan* oleh al-Albani, karena adanya seorang perawi yang dinilai *mudallas* dan sering meriwayatkan hadis *mu'an'an*, yaitu Ab Zubayr.

Selain itu, ada lagi hadis lain yang maknanya relatif sama:

إن لكل أمة مجوسا وإن مجوس هذه الأمة الذين يزعمون أن لا قدر، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، هم شيعة الدجال.

(Sesungguhnya setiap umat itu pasti ada kaum Majusinya. Ketahuilah bahwa kaum Majusinya umat ini adalah mereka yang mengira bahwasanya tidak ada takdir Allah. Oleh karena itu, apabila mereka sakit, janganlah kamu membesuk mereka; apabila mereka meninggal dunia, maka janganlah kamu menghidirinya. Sesungguhnya mereka itu, benar-benar kelompok Dajjal). Sanad hadis di atas dinilai lemah oleh al-Albani, karena adanya seorang perawi yang tidak jelas. Lihat lebih jelas dan lengkap al-Albani, *Takbrij Kitab Sunnah*, terjemahan oleh Imran Rosadi, S.Ag. (Jakarta: Najla Press, 2003), h. 235–356. Lebih dari itu, al-Zarqani juga menemukan teks hadis seperti yang dikutip Al-Banjari, tapi ia menilainya sebagai hadis Mawdu'. Lebih jelasnya lihat Imam Muhammad al-Zarqani, *Mukhtashar al-Maqashid al-Hasanah fi Bayan Katsir min al-Abadits al-Musytabirah 'ala al-Asinab*, diedit oleh Muhammad ibn Luthfi al-Sabaq, (Riyadh: al-Maktabah al-Tarbiyah, 2003), h. 133.

⁹⁸ al-Maturidi, *Kitab al-Tawhid*, h. 314. Namun, Fathullah Khulayf menyatakan bahwa ia tidak mendapatkan Hadis tersebut.

⁹⁹ Al-Banjari, *Tuhfah al-Rajibin*, h. 25–6. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 253; al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 301–6; al-Bagdadi, *al-Farq*, h. 237–41. al-Syahrastani, *al-Milal*, h. 128–34 Fakh al-Din

Keyakinan-keyakinan seperti itu memang bertentangan dengan paham Al-Banjari. Oleh karena itu, sebagaimana ulama Sunni lainnya, Al-Banjari menilai paham-paham tersebut sebagai paham bid'ah dan dapat membawa kepada kekufuran. Menurut Al-Banjari, Tuhan itu mempunyai sifat, tapi sifat-Nya tidak sama dengan sifat manusia. Al-Banjari dan Ulama Sunni pada umumnya menolak paham *hulul*, *ittihad*, dan *tanasukh* yang dibawa oleh kaum Mujassimah. Namun, harus dipahami, penilaian yang keras itu tidak dapat dilepaskan dari konteks pemurnian akidah masyarakat Banjar di daerah Kalimantan Selatan saat itu.

Penilaian yang keenam ditujukan kepada kaum Murji'ah Mal'unah (kelompok Murji'ah yang dinilai sesat dan terkutuk). Namun, sebelumnya perlu diketahui bahwa menurut Al-Banjari, *firqah* Murji'ah terbagi kepada dua golongan, yakni Murji'ah Marhumah (kelompok Murji'ah yang selamat) dan Murji'ah Mal'unah (kelompok Murji'ah yang terkutuk). Pembagian Al-Banjari seperti ini tidak hanya sama dengan pembagian yang dilakukan al-Raniri dalam *Hujjah al-Shiddiq li Daf'i al-Zindiq*,¹⁰⁰ tetapi juga sama dengan pembagian yang dilakukan oleh sebagian ahli Kalam terhadap kaum Murji'ah. Dalam hal yang terakhir ini, sebagian ahli Kalam membaginya kepada dua golongan, yakni Murji'ah Moderat (Sunni) yang dibawa oleh Abū Hanifah¹⁰¹ dan Murji'ah ekstrem yang dibawa oleh Muqatil ibn Sulaiman dan Jahm ibn Shafwan.¹⁰²

Dari kedua golongan Murji'ah yang dijelaskan di atas, Al-Banjari kelihatannya hanya mengkritik Murji'ah Mal'unah. Menurutnya, ada beberapa keyakinan Murji'ah Mal'unah yang dinilainya bid'ah, bahkan dapat membawa kepada kekufuran. Di antaranya adalah (1) keyakinan mereka kalau seseorang sudah mengucapkan kalimat tauhid *La Ilāha Illa Allāh*, maka ia menjadi tetap Mukmin sekalipun ia berbuat taat atau maksiat; dan (2) keyakinan mereka kalau seseorang percaya dengan keesaan Allah, maka sekali-kali tidak tersurat atasnya dosa

al-Razi, *I'iqadat*, h. 96-100. Al-Banjari dalam mengeritik ide-ide tentang ajaran *hulul* dan *ittihad*, jelas dalam posisi sebagai orang yang ingin memurnikan akidah dan memosisikan Tuhan sebagai zat yang transenden, bukan imanen seperti paham Mujassimah.

¹⁰⁰ Lihat al-Raniri, *Hujjah*, h. 7. Istilah yang digunakan al-Raniri sama dengan yang digunakan Al-Banjari, yakni Murji'ah *Marhumah* dan Murji'ah *Mal'unah*.

¹⁰¹ Murji'ah Moderat atau *Marhumah* meyakini bahwa iman itu adalah *ma'rifah* (mengetahui) Allah dan melafalkannya dengan lidah. Lihat al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 138.

¹⁰² Untuk mengetahui lebih jelas tentang ajaran dan keyakinannya, lihat Dahlan, *Teologi*, h. 68-70.

besar.¹⁰³ Penilaian tersebut agaknya tidak dapat dilepaskan dengan paham Sunni yang dianutnya. Penting untuk dicatat di sini bahwa penilaian kufur Al-Banjari³ terhadap Murji'ah Mal'unah tersebut, kelihatannya diperkuat dengan hadis Nabi yang menyatakan bahwa kaum Murji'ah Mal'unah itu dikutuk oleh 70 orang nabi. Bunyi teks hadis itu adalah: *لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا* (Telah dikutuk oleh tujuh puluh nabi kaum Murji'ah Mal'unah).¹⁰⁴

Tampaknya, cukup banyak ajaran atau keyakinan yang dinilai *bid'ah*, bahkan dapat membawa kepada kekufuran. Penilaian seperti ini jelas mengikuti atau mentradisikan pola dan doktrin penilaian ulama Sunni terdahulu seperti al-Baghdadi, al-Bazdawi, dan al-Ghazali. Para ulama Sunni pada umumnya cenderung memakai sumber Alquran, Hadis, dan *ijma'* menurut versi kitab-kitab ulama Sunni sehingga orang atau kelompok yang berbeda dan bertentangan dengan versi pemahaman ulama Sunni tersebut dinilai sesat dan kufur. Namun, pemaknaan kufur menurut Al-Banjari tersebut agaknya tidak sampai menghilangkan totalitas iman seseorang. Kufur menurut Al-Banjari tersebut tampaknya tidak mengarah kepada *kufr millah*. Memang kalau ada paham yang memang jelas menyimpang, maka ia harus ditolak dan dibuktikan kesalahannya agar yang mengemukakannya menyadari kesalahannya dan yang terpengaruh dapat kembali kepada kebenaran. Terlepas dari itu, apapun penilaian Al-Banjari yang terkesan keras tersebut tampaknya harus dipahami sebagai upaya dakwah Al-Banjari dalam menjaga umatnya, khususnya umat Islam Banjar, dari paham atau keyakinan yang dinilainya *bid'ah*, sesat, dan dapat membawa kepada kekufuran. Selain itu, sebagai seorang ulama Sunni, Al-

¹⁰³ Al-Banjari, *Tubfah al-Ragibin*, h. 27–8. Bandingkan dengan al-Bazdawi, *Usbul al-Din*, h. 252.

¹⁰⁴ Hadis tersebut digunakan juga oleh al-Baghdadi dalam mengeritik Murji'ah ekstrem ini. Lihat al-Baghdadi, *al-Farq*, h. 211. Saya tidak menemukan hadis ini di dalam kitab *Kutub al-Tis'ah*. Namun demikian, al-Albani menemukannya matan hadis dan sanadnya dalam kitab *al-Muwaddih*, karya al-Khatib. Teks hadis tersebut adalah:

ما بعث الله تعالى نبيا قط إلا وفي أمته قذرية ومرجئة. إن الله لعن القذرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا.

(Sesungguhnya Allah tidak pernah mengutus seorang nabi melainkan pada umat itu ada kelompok yang menganut paham Qadariyah dan kelompok yang menganut paham Murji'ah. Sungguh Allah telah melaknat kaum Qadariyah dan Murji'ah melalui tujuh puluh lidah nabi). Menurut al-Albani sanad hadis ini lemah. Sementara itu, lanjutnya, ia tidak mengenal Yazid bin Husein dalam rangkaian sanad hadis itu. Sedangkan Baqiyah bin Walid seorang perawi yang *mudallas* dan *mu'an'an*. Lihat lebih lengkapnya al-Albani, *Takbrij*, h. 232.

Banjari sesungguhnya ingin berpartisipasi dalam menyebarkan, mengembangkan, dan “melestarikan” paham atau aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah di tengah masyarakat Banjar sebagai aliran yang dinilainya selamat.

Penilaian terhadap Berbagai Aliran Tasawuf

Selain penilaian terhadap ajaran akidah, Al-Banjari juga memberikan penilaian terhadap berbagai aliran tasawuf yang disebutnya dengan istilah “kaum *mulbid* yang bersufi-sufi diri (psedosufisme)”. Penilaian Al-Banjari seperti itu tampaknya memang terkesan keras. Namun, penilaian itu agaknya merujuk kepada pendapat ulama Sunni yang terpendang dan terpercaya seperti (1) Imam al-Ghazali (450–505 H/1058–1111 M), pengarang kitab *Minhaj al-‘Abidin*,¹⁰⁵ (2) Syaikh Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563 H./1168 M.), pengarang kitab *Adab al-Muridin* dan *‘Awarif al-Ma’arif*,¹⁰⁶ (3) Imam Najm al-Din ‘Umar al-Nasafi (461–537 H/1069–1142),

¹⁰⁵ Imam al-Ghazali adalah seorang teolog dan sufi terkenal di kalangan Sunni. Di antara karyanya yang sangat masyhur adalah *al-Munqiz min al-‘alal* dan *Ihya ‘Ulum al-Din*. Kedua kitab ini sering menjadi rujukan utama di kalangan ulama Sunni.

¹⁰⁶ Nama lengkapnya adalah Abd al-Qahir ibn ‘Abdullah ibn Muhammad ibn ‘Amawiyah ibn Sa‘ad al-Suhrawardi. Ia seorang ahli hadis, ahli fikih, ahli sejarah, dan seorang sufi. Ia mengajar dan mendiktekan hadis di Madrasah Nizamiyah di Bagdad. Di antara karya monumentalnya adalah *Adab al-Muridin*. Akan halnya kitab *‘Awarif al-Ma’arif*—yang tampaknya tertulis nama kitab itu dalam berbagai varian cetakan *Tuhfah al-Ragibin*, tapi ternyata nama kitab itu tidak tertulis dalam naskah MI. 719—apakah kitab tersebut karya Abu al-Najib al-Suhrawardi (490–563 H./1097–1168 M.) ataukah karya anak kemenakannya yang bernama Abu Hafash al-Suhrawardi (539–632 H./1145–1234 M.)? Kalau dilihat dalam berbagai varian cetakan *Tuhfah al-Ragibin* maka di sana jelas tertulis bahwa kitab tersebut dinisbahkan kepada Abu al-Najib. Akan tetapi, kalau dilihat di berbagai kitab klasik, seperti *Kasyf al-Sun‘an*, *Mu‘jam al-Mu‘allifin* dan penelitian Noorhaidi yang mengutip F. Sobieroj dalam *the Encyclopedia of Islam* maka kitab itu dinisbahkan kepada Abu Hafash al-Suhrawardi. Bahkan saya sendiri menemukan kitab tersebut di Perpustakaan Utama UIN Jakarta. Kitab itu disebutkan dengan jelas nama pengarangnya Abu Hafsh Umar al-Suhrawardi (539–632 H./1145–1234 M.). Kitab tersebut terdiri dari dua jilid. Isinya lebih banyak membahas tentang berbagai adab sehari-hari. Agaknya kitab ini lebih sekedar ringkasan dari kitab *Ihya ‘Ulum al-Din*, karya Imam al-Ghazali. Lihat Abu Hafsh al-Suhrawardi, *‘Awarif al-Ma’arif*, diedit oleh Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud ibn Syarif (Kairo: Dar al-Ma‘arif, t.th.). Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh Mahmud ibn ‘Ali al-Kashani. Kemudian diterjemahkan lagi ke dalam bahasa Inggris oleh H. Wilberforce Clarke dengan judul *A Dervish Textbook*. Lihat Abu Hafsh al-Suhrawardi, *A Dervish Textbook*, terjemahan oleh H. Wilberforce Clarke (London: The Octagon Press, 1980). Namun demikian, perlu dicatat juga bahwa kitab *al-A‘lam* memberikan informasi tambahan kepada kita bahwa Abu al-Najib ternyata pernah mendiktekan (*amlu*) kitab tersebut kepada anak saudaranya, Abu Hafsh. Untuk lebih jelasnya saya kutip secara langsung dari kitab *al-A‘lam* tersebut:

pengarang kitab *al-Aqa'id*,¹⁰⁷ (4) Fakhr al-Din al-Razi (543-606 H./1149-1210 M.), pengarang kitab *Itiqadat firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin*,¹⁰⁸ dan (5) Abd al-Wahhab al-Sya'rani (w. 973 H./1565 H.),¹⁰⁹ pengarang kitab *Jawhar al-Nafis*, *al-Yawaqit wa al-Jawahir*, dan *Syubab*, dan (6) al-Qurthubi (w. 671 H./ 1273 M.), pengarang kitab *Tadzkirah*.¹¹⁰ Tampaknya, dari karya ulama tersebut, Al-Banjari

وقد أُملى أبو النجيب كتابه "عوارف المعارف" في سنة 560 هجرية على ابن أخيه شهاب الدين أبو حفص السهروردي البغدادي الذي تنسب إليه بعض المصادر تأليف هذا الكتاب

(Ab al-Najib telah mendiktekan kitabnya "Awarif al-Ma'arif" pada tahun 560 H. kepada anak saudaranya, Syihab al-Din Abu al-Hafsh al-Suhrawardi al-Bagdadi yang dinisbahkan kepadanya sebagian sumber pendapat dalam sayaan kitab ini). Kalau benar penjelasan itu, maka dapat dikatakan bahwa ide, pemikiran, ataupun sumber buku ini berasal dari ide atau pendapat Ab al-Najib, tapi yang menyusun dan menulisnya adalah Abu al-Hafsh. Hal seperti ini agaknya tidak jauh berbeda dengan sayaan kitab *Tafsir al-Manar* yang sebagian diambil dari materi pengajian Muhammad Abduh, tapi yang menyusunnya adalah muridnya, yakni Muhammad Rasyid Ridha. Untuk lebih jelasnya, lihat al-Zarkali, *al-A'lam*, Jilid IV, h. 174. Bandingkan dengan Mushtafa al-Hanafi, *Kasyf al-Sunnin*, I, h. 97; Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, V, h. 310 dan VII, h. 313.

¹⁰⁷ Nama lengkapnya adalah 'Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Isma'il ibn Muhammad ibn 'Ali ibn Luqman al-Nasafi, al-Samarqandi (Najm al-Din, Abu al-Hafsh). Ia adalah seorang mufasssir, ahli fikih, ahli hadis, dan ahli kalam. Ia lahir di Nasaf pada tahun 461 H. dan wafat di Samarkand pada tahun 537 H. Salah seorang gurunya yang terkenal adalah al-Bazdawi (421-493 H.). Salah satu karyanya yang terkenal dalam bidang akidah adalah *al-Aqa'id (al-Nasafiyah)* yang merupakan ringkasan (*mukhtashar*) dari kitab *Tabshirah al-Adillah* karya Ab al-Mu'in al-Makhul al-Nasafi (418-508H.). Kemudian kitab *Aqa'id* tersebut disyarah oleh Sa'ad al-Din al-Taftazani (722-791 H.) dengan judul *Syarh al-Aqa'id al-Nasafiyah*. Lihat Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, VII, h. 305. Lihat juga Hans Peter Linss, "cirað Abi al-Yusr Muhammad al-Bazdawi", dalam *Kitab Ushul al-Din*, h. 14. Lihat juga al-Juhni, *al-Marwu'ah al-Muyassarah*, h. 102. Boleh jadi, kitab-kitab seperti *Ushul al-Din* karya al-Bazdawi, *Tabshirah al-Adillah* karya Makhul al-Nasafi, *al-Aqa'id* karya 'Umar al-Nasafi, dan *Syarh al-Aqa'id al-Nasafiyah* karya Sa'ad al-Din al-Taftazani dibaca oleh Al-Banjari dalam mengarang kitab *Tuhfah al-Ragibin*. Karena ide dan wacana dalam kitab *Tuhfah al-Ragibin* mempunyai banyak persamaan dengan kitab-kitab tersebut.

¹⁰⁸ Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Hasan ibn al-Husayn ibn Ali al-Razi al-Syafi'i. Ia lahir di Rayy dan wafat di Herat. Ia adalah seorang mufasssir, ahli kalam, ahli fikih. Di antara karyanya yang terkenal dalam bidang tafsir adalah *Mafatih al-Gayb*. Lihat Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, XI, h. 79.

¹⁰⁹ Abd al-Wahhab ibn Ahmad al-Sya'rani adalah salah seorang ulama terkenal di Mesir. Ia adalah seorang murid dari Zakariya al-Anshari pengarang kitab *Minhaj al-Lullab* dan syarahnya *Fath al-Wahhab*. Di Indonesia, al-Sya'rani dikenal sebagai ulama fikih dengan karyanya *al-Mizan al-Kubra*. Namun, ia sesungguhnya juga dikenal sebagai ulama tasawuf dengan karyanya *al-Yawaqit wa al-Jawahir*. Kitab ini merupakan ikhtisar kitab *al-Futubat al-Makkiyah*. Meskipun dikenal sebagai ulama tasawuf yang cukup "ortodoks", al-Sya'rani, dalam bukunya tersebut, ternyata membela Ibn 'Arabi dari kritik-kritik ulama lainnya. Lihat Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 68.

¹¹⁰ Judul lengkapnya *al-Tazkirah bi Abwal al-Marwa wa Abwal al-Akhirah*. Kitab ini saya temukan di Perpustakaan LIPIA Jakarta, terbitan Dar al-Fikr dengan tebal 704 halaman. Kitab ini lebih banyak berisi masalah eskatologis, termasuk masalah al-Mahdi dan tanda Kiamat.

memberikan berbagai penilaian terhadap aliran atau orang-orang yang disebutnya dengan “bersufi-sufi diri”. Jumlah aliran tasawuf yang dinilai dan dikritik Al-Banjari sebanyak 13 aliran dan semuanya dimasukkan Al-Banjari ke dalam 72 *firqah* yang *bid'ah* sebagaimana Hadis Nabi di atas. Nama-nama aliran tasawuf yang dinilai *bid'ah* oleh Al-Banjari itu adalah sebagai berikut.

1. Murjiyah Hubbiyah

Nama aliran tasawuf ini tertulis *Murjiyah* pada kitab *Tuhfah al-Raghibin* cet. al-Babi Mesir; al-Mayriyah, Makkah; dan Mahmud Siddiq, Martapura.¹¹¹ Sedangkan pada naskah MI. 719, tertulis *Jizyah*¹¹² (yang mungkin tertinggal tulisan “Mur”). Menurut penulis, nama yang benar adalah *Hubbiyah* yang berasal dari kata *habba*, *yahibbu*, *hubban*, yang berarti mencintai atau mengasihi. Disebut *Hubbiyah* karena ajarannya membahas masalah cinta kepada Allah yang dengan cinta ini katanya, dapat menggugurkan berbagai kewajiban seperti salat dan puasa. Selain itu, nama *Hubbiyah* itu juga disinggung oleh al-Bazdawi, seorang teolog Maturidi, dalam kitab *Ushul al-Din* sebagai *firqah* tasawuf yang sesat.¹¹³ Lebih dari itu, Abd al-Mun'im al-Hafni, seorang ensiklopedis, dalam karyanya *Mawsu'ah al-Harakah wa al-Madzahib al-Islamiyah fi al-'Alam*, tampaknya juga membahas tasawuf *Hubbiyah* sebagai *firqah* tasawuf yang sesat.¹¹⁴

Adapun dalam penilaian Al-Banjari terhadap paham ini adalah *bid'ah* dan cenderung membawa kepada kekufuran. Penilaian Al-Banjari ini disebabkan oleh paham mereka yang menyatakan bahwa apabila seorang hamba sudah sampai ke martabat kasih akan Allah Swt, maka gugurlah semua ibadat yang *zhabir* (nyata) seperti salat dan puasa, lalu ibadatnya cukup dengan bertafakur saja. Selain itu, kata Al-Banjari, mereka juga berpendapat bahwa seorang hamba yang seperti itu juga dihalalkan “berhubungan” dengan perempuan yang lain sesuka hatinya karena semua

¹¹¹ Lihat Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 61; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 29.

¹¹² Lihat MS. Jakarta, MI. 719, h. 19.

¹¹³ Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 253. Hanya sayangnya, saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham *al-Hubbiyah* ini.

¹¹⁴ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai dan Gerakan Islam*, terjemahan oleh Muhtaram dari *Mawsu'ah al-Harakah wa al-Mazahib al-Islamiyah fi al-'Alam*, (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006), h. 387.

makhluk yang ada di dunia ini hanya milik Allah.¹¹⁵ Sementara itu, al-Bazdawi juga menilai aliran tasawuf ini sebagai *firqah* bid'ah, tapi ia tidak mengkufurkannya. al-Bazdawi mengutip apa yang mereka katakan:

ومنهم "الحبية" يقولون: إن الله تعالى إذا أحب عبدا رفع عنه الخطاب فيحل له كل النعم ويسقط عنه العبادات ولا يبقى في حقه حظر فلا يصلون ولا يصومون ولا يسترون العورة ولا يمتنعون عن الزنا وشرب الخمر, ولا عن اللواط ولا عن محظور ما.¹¹⁶

Di antara aliran tasawuf sesat adalah Hubbiyah yang mengatakan: "Sesungguhnya apabila seorang hamba dicintai oleh Allah, maka terlepaslah ia dari kewajiban sehingga semua nikmat dihalalkan, semua ibadah dibilangkan, dan tidak ada larangan untuknya. Oleh karena itu, mereka tidak salat, tidak puasa, dan tidak menutup aurat. Selain itu, mereka sulit menghidar dari perbuatan zina dan minuman arak, serta homoseks dan apa pun larangan yang ada").

Memang dalam menilai paham tersebut, Al-Banjari tidak memberikan alasan kualitas pengkufurannya. Namun, kalau memakai tingkat pengkufuran al-Ghazali, agaknya tingkat pengkufuran seperti ini berada pada tingkatan orang yang menentang terhadap hukum Tuhan. Oleh karena itu, orang yang berpaham Hubbiyah tidaklah kafir *millah*, tapi ia mengingkari adanya kewajiban hukum Tuhan tertentangan dengan ajaran yang *qath'i* (pasti) dari Alquran tentang syari'at salat dan puasa. Tambahan lagi, paham itu juga bertentangan dengan kesepakatan para ulama Islam tentang kewajiban melaksanakan salat dan puasa.

2. Awliya'iyah

Kata *Awliya'iyah* berasal dari kata *wali*, jamaknya *awliya'*, yang berarti dekat, yang mencintai, teman, sahabat, atau orang yang mengurus perkara seseorang. Dikatakan *Awliya'iyah* karena aliran ini percaya bahwa seorang wali itu *ma'shum* (terhindar dari dosa), bahkan ia lebih mulia dibandingkan seorang nabi. Nama aliran tasawuf seperti ini agaknya masih jarang terdengar di kalangan ulama sufi, tapi nama itu tertulis dengan jelas pada ketiga varian cetakan dan satu naskah (MI.

¹¹⁵ Al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, h. 29. Aliran *Hubbiyah* seperti ini sama dengan *firqah* Khawarij yang dinilainya kafir. Oleh karena itu, kuat dugaan bahwa aliran *Hubbiyah* ini adalah sempalan dari *firqah* Khawarij. Lihat Al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, h. 23. Lihat juga al-Hafni, "Hubbiyah" dalam *Ensiklopedia*, h. 387.

¹¹⁶ al-Bazdawi, *Usul al-Din*, h. 253

719) *Tuhfah al-Ragibin*.¹¹⁷ Selain itu, nama aliran ini rupanya juga pernah dibahas oleh al-Bazdawi¹¹⁸ dan al-Hafni.¹¹⁹

Penilaian pejoratif Al-Banjari terhadap kaum *Awliyā'iyah* disebabkan oleh paham mereka yang menyimpang. Kata Al-Banjari, mereka menyatakan bahwa apabila seorang hamba sudah sampai ke derajat wali, maka terangkatlah/terlepaslah bagi wali itu *amar al-ma'rūf* dan *nabyi al-munkar*. Selain itu, mereka tidak mau mengingkarinya meskipun wali itu telah melakukan kemungkaran ataupun perbuatan paling keji. Lebih dari itu, mereka mengimani seorang wali lebih *afdhal* (utama) daripada nabi, baik ketika ia masih hidup, maupun ketika ia sudah meninggal dunia. Karena seorang nabi menerima wahyu dari Allah Swt. melalui perantara, yaitu Malaikat Jibril, sedangkan seorang wali menerimanya langsung dari Allah Swt. tanpa melalui perantara.¹²⁰ Pemahaman seperti itu agaknya wajar dinilai *bid'ah* dan membawa kepada kekufuran oleh Al-Banjari karena paham tersebut bertentangan dengan Alquran, Hadis, dan Ijma' ulama Sunni.

3. Syakhrakhiyah (Syamrakhiyah)

Nama aliran tasawuf seperti ini tertulis dengan istilah *Syakhrakhiyah* pada semua varian cetakan *Tuhfah al-Ragibin* kecuali pada manuskrip Jakarta, MI. 719.¹²¹ Dalam manuskrip ini tertulis *Samrakhiyah* (dengan huruf S). Nama yang benar adalah *Syamrakhiyah* (dengan huruf Sy). Karena, nama aliran tasawuf ini dinisbahkan kepada pembawanya yang bernama Abdullah ibn Syamrakh, salah seorang tokoh Khawarij.¹²² Lebih dari itu, nama aliran ini juga dibahas oleh al-Hafni.¹²³ al-Hafni menyatakan bahwa mereka adalah sekelompok kaum Khawarij

¹¹⁷ Lihat *Tuhfat*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 63-4; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 21.

¹¹⁸ Lihat al-Bazdawi, *Usul al-Din*, h. 232 dan 253. Hanya sayangnya, saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham *al-Awliyaiyah* ini.

¹¹⁹ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 202.

¹²⁰ Lihat *Tuhfat*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 63-4; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 21.

¹²¹ Lihat Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 64; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 21.

¹²² Lihat al-Asy'ari, *Maqalat*, h. 120.

¹²³ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 565.

pengikut Abdullah ibn Syamrakh. Kelompok ini mengaku sebagai murid-murid kepenulisannya. Kelompok ini juga menamakan dirinya dengan kelompok Hubbiyah. Bagi mereka, nikah *mut'ah*¹²⁴ adalah dibolehkan. Sebab perempuan yang tidak menikah adalah seperti bunga yang tidak ada pemiliknya, padahal memetik ataupun mencium bunga yang tidak ada pemiliknya adalah dibolehkan. Demikian pula dengan janda-janda yang suaminya meninggal dunia atau diceraikan oleh suaminya, mereka boleh dinikahi atau dipandang saja.¹²⁵ Al-Banjari³ mengtakan bahwa kalau kelompok ini sudah sampai pada tingkat mengasihi Tuhan, maka terangkatalah *amar ma'ruf* dan *nahyi al-munkar*. Lebih dari itu, mereka suka berbuat zina.¹²⁶ Penulis belum menemukan konteks sosial yang mengitari penilaian peyoratif Al-Banjari terhadap paham di atas. Namun, diduga kuat bahwa Al-Banjari ingin menjaga masyarakat Banjar dari paham tersebut. Dengan kata lain, Al-Banjari sejatinya memberikan dakwah preventif agar umat Islam jangan mengikuti paham tersebut sebab paham seperti itu jelas bertentangan dengan paham tasawuf Sunni pada umumnya.

4. Ibahiyah (Ibāhatiyah)

Nama aliran ini berasal dari kata *ababa*, *yubihu*, *ibahatan*, yang berarti bebas dan boleh. *Ibahiyah* artinya *firqah* yang bebas dan boleh berbuat sekehendaknya. Nama aliran tasawuf ini masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam, tapi nama aliran ini rupanya tertulis pada semua varian cetakan, naskah MS Jakarta, MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin* karya Al-Banjari dan *al-Marwsu'ah* karya al-Hafni.¹²⁷ Meskipun demikian al-Bazdawi menyebut aliran ini dengan istilah Ibahatiyah.¹²⁸ Al-Banjari mendeskripsikan paham ini sebagai paham yang juga suka meninggalkan *amar al-ma'ruf* dan *nahyi al-munkar* dan mereka membolehkan melakukan perbuatan

¹²⁴ Nikah *mut'ah* adalah nikah yang dilakukan untuk waktu tertentu. Di Indonesia, dikenal dengan istilah kawin kontrak.

¹²⁵ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 565.

¹²⁶ Lihat *Tuhfat*, Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30.

¹²⁷ Lihat *Tuhfat*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 64; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 21. Lihat juga al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 69.

¹²⁸ Lihat al-Bazdawi, *Usul al-Din*, h. 254. Hanya sayangnya, saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham *Ibahiyah* ini.

zina.¹²⁹ Itulah sebabnya Al-Banjari menolak paham ini. Sedangkan menurut al-Hafni, di antara pengikut kelompok Ibāhiyah, ada sekelompok orang yang menganggap dirinya telah mencapai puncak kesufian sehingga, menurut mereka, tidak perlu lagi memperhatikan hukum-hukum Islam. Mereka beranggapan bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mengatur orang-orang awam yang belum sampai pada puncak kesufian seperti mereka. Dari sini, mereka juga meyakini, tidak ada satu kewajiban pun yang harus mereka lakukan.

Di samping itu, mereka menghalalkan berhubungan badan dengan siapa saja dengan alasan bahwa dalam diri setiap orang dari mereka terdapat *nur Ilahi* (cahaya ketuhanan) sehingga dengan berhubungan badan, maka cahaya dari masing-masing orang akan bertemu dan bersatu. Lebih dari itu, Ibn al-Jawzi dan Ibn Jarir menjelaskan bahwa kelompok Ibāhiyah selalu menghalalkan hal-hal yang diharamkan, bahkan di antara mereka ada yang meyakini bahwa semua laki-laki adalah saudara bagi semua perempuan.¹³⁰ Sementara itu, menurut al-Bazdawi, kaum Ibāhiyah mengatakan bahwa semua harta benda dan perempuan adalah boleh dimiliki oleh siapa saja yang berusaha untuk memilikinya.¹³¹

Paham kaum Ibahiyah dinilai oleh Al-Banjari sebagai paham bid'ah dan sesat dan dapat membawa kepada kekufuran.¹³² Namun, kufur mereka tidak sampai kepada *kufur millah* (agama), tapi dapat dikatakan *kufur ni'mah* dan *kufur* terhadap syari'at Allah, seperti melakukan zina dan meninggalkan kewajiban terhadap Tuhan. Penulis belum menemukan konteks sosial kultural mengapa Al-Banjari menilai pejoratif terhadap paham ini. Namun, agaknya dapat dikatakan bahwa Al-Banjari sangat menentang paham yang meremehkan *amar al-ma'ruf nahi al-munkar* dan menentang orang-orang yang suka berzina. Menurut fakta sejarah, Al-Banjari adalah seorang ulama yang aktif berdakwah, baik dengan lisan, tulisan maupun tindakan. Al-Banjari menentang orang yang suka berzina karena mungkin masyarakat saat itu belum tahu hukum Islam atau meremehkan hukum Islam.

¹²⁹ Lihat *Tuhfat*, Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30.

¹³⁰ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 70.

¹³¹ al-Bazdawi, *Usul al-Din*, h. 254.

¹³² Lihat Al-Banjari, *Tuhfat al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 65; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 22.

Boleh jadi, Al-Banjari sengaja yang mempunyai isteri lebih dari satu saat itu adalah sebagai contoh kepada masyarakat untuk menghindari perbuatan zina.

5. Haliyah

Nama ini berasal dari kata *hal*, jamaknya *ahwal*, yang berarti keadaan. Dikatakan Haliyah karena aliran ini mencari keadaan senang dan lapang. Nama aliran tasawuf ini agaknya masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam. Nama aliran ini ternyata tertulis dalam semua varian cetakan dan naskah *Tuhfah al-Ragibin*. Selain itu, nama aliran ini dibahas pula dalam kitab *Ma'usu'ah* karya al-Hafni.¹³³ Menurut Al-Banjari, keyakinan mereka bertentangan dengan ajaran Rasulullah, karenanya mereka dinilai *bid'ah*. Mereka, kata Al-Banjari, mengharuskan bernyanyi sambil bertepuk tangan dan menari sampai mereka pingsan, kemudian salah seorang muridnya memberikan komentar, "Syaiikh kami di dalam keadaan senang sampai ia pingsan".¹³⁴ Sementara itu, menurut al-Hafni, aliran ini termasuk kelompok tasawuf sesat, karena mereka menganut paham "serba boleh" untuk melakukan zina dan mesum. Mereka berpandangan bahwa setiap orang boleh memburu kenikmatan dengan menghalalkan segala cara. Karena itu, pengikut aliran ini menggugurkan *taklif* (beban kewajiban) dan menghapus syari'at Islam.¹³⁵

6. Huriyah

Nama aliran ini berasal dari kata *al-hur* (*al-ayn*) yang berarti bidadari. Dikatakan Huriyah karena aliran ini mengajarkan paham "berhubungan" dengan bidadari). Nama aliran tasawuf seperti ini pun masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam. Namun, Al-Banjari membahas aliran Huriyah ini dalam kitab *Tuhfah al-Ragibin*. Hal ini dapat dibuktikan pada semua varian cetakan, naskah *Tuhfah*

¹³³ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 378. Namun, saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham *Haliyah* ini. Kuat dugaan bahwa paham ini sama dengan paham Hululiyah.

¹³⁴ Lihat Al-Banjari, *Tuhfah al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 65; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 22.

¹³⁵ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 378

al-Ragibin yang ada di tangan penulis.¹³⁶ Lebih dari itu, nama aliran ini terdapat juga dalam kitab *Ushul al-Din*, karya al-Bazdawi.¹³⁷ Menurut Al-Banjari, mereka dinilai *bid'ah dhalalah* karena mereka mengatakan: "Tatkala kami pingsan, datang kepada kami para bidadari, kemudian kami "berhubungan" dengan mereka dan apabila sadar dari pingsan, maka kami mandi jenabat (mandi wajib)".¹³⁸ Sementara itu, al-Bazdawi juga menilai aliran ini sebagai aliran *bid'ah* dan sesat karena pemahaman mereka seperti yang diungkap Al-Banjari di atas. al-Bazdawi mengutip pernyataan aliran ini:

ومنهم "الحرورية" يقولون باستباحة الرقص والغناء والمبالغة في الرقص حتى يسقطون على الأرض من كثرة الاتعاب في الرقص، ثم يقومون ويغتسلون ويقولون إن الحور العين يحضرن ونجامعهن...¹³⁹

Setengah dari aliran tasawuf yang sesat adalah aliran Huriyah. Mereka membolehkan menari sambil bernyanyi, dan karena terlalu lelah menari sehingga mereka pingsan, kemudian mereka sadar, mandi (*wajib*), dan lalu berkata: "Sungguh bidadari sedang hadir bersama kami kemudian kami bersetubuh dengan mereka...").

7. Al-Waqi'iyah (Wāqifiyah)

Nama aliran tasawuf ini tertulis al-Wāqī'iyah pada semua varian cetakan, dan naskah MS Jakarta, MI. 719 *Tuhfat al-Ragibin*.¹⁴⁰ Namun, al-Bazdawi menyebutnya dalam kitab *Ushul al-Din* dengan sebutan yang berbeda, yakni al-Waqifiyah,¹⁴¹ Al-Waqifiyah berasal dari *waqafa-yaqifu-waqfan*, yang berarti berhenti. Jadi *al-Waqifiyah*, artinya aliran yang berhenti mengenal Allah. Menurut hemat penulis, nama yang disebut al-Bazdawi agaknya yang lebih tepat, karena

¹³⁶ Lihat Al-Banjari, *Tuhfat al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 65; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, 719, h. 22.

¹³⁷ Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 254. Hanya sayangnya, saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham Huriyah ini.

¹³⁸ Lihat Al-Banjari, *Tuhfat al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 15; Cet. Mayriyah Makkah, h. 65; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 30; MS. Jakarta, MI. 719, h. 22.

¹³⁹ Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 254

¹⁴⁰ Lihat Al-Banjari, *Tuhfat al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 16; Cet. Mayriyah Makkah, h. 66; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 31; MS. Jakarta, MI. 719, h. 22.

¹⁴¹ Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 253. Hanya sayangnya, saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham *Waqi'iyah* ini.

keyakinan mereka yang merasa tidak mampu untuk mengenal Allah. Karenanya, mereka berhenti (*tarwaqqaf*) mengenal Allah. Itulah sebabnya, aliran ini disebut dengan Waqifiyah. Menurut Al-Banjari, aliran ini dinilai *bid'ah dhalalah* dan dapat membawa kepada kekufuran karena mengingkari beberapa *nash* Al-Qur'an dan Hadis yang menyuruh untuk mengenal Allah. Sedangkan mereka, kata Al-Banjari, mengatakan: "Hak Allah *Ta'ala* sekali-kali tiada dikenal [akan dia], dan [adalah] hamba lemah dari[pada] mengenal[dia] Nya."¹⁴² Sementara itu, hal yang sama juga diungkap oleh al-Bazdawi:

ومنهم "الواقفية" يقولون: إنه لا يمكن معرفة الله تعالى وتوقفوا في معرفة الله تعالى...¹⁴³

Di antara aliran *tasawuf* yang sesat adalah Waqifiyah yang mengatakan: "Sesungguhnya ia tidak mungkin mengenal Allah *Ta'ala*". Karenanya, mereka berhenti mengenal Allah *Ta'ala*.

8. Mutajahiliyah

Nama aliran ini berasal dari kata *tajahala-yatajahalu-tajahulan*, yang berarti berpura-pura tidak tahu atau tak mau tahu. Dikatakan *Mutajabiliyah* karena aliran ini berpura-pura tidak mengetahui hukum Islam sehingga suka melakukan perbuatan zina. Nama aliran *tasawuf* seperti ini memang masih belum dikenal luas di kalangan umat Islam. Namun, nama aliran ini tertulis dengan jelas pada semua varian cetakan, naskah *Tuhfat al-Ragibin*¹⁴⁴ dan kitab *Ushul al-Din*, karya al-Bazdawi¹⁴⁵ serta kitab *Ma'wsu'ah* karya al-Hafni.¹⁴⁶ Aliran ini dinilai *bid'ah dhalalah* oleh Al-Banjari karena mereka berpakaian seperti orang-orang *fasiq* (orang Muslim yang terbiasa berbuat dosa) dan berpura-pura tidak mengetahui

¹⁴² Lihat Al-Banjari, *Tuhfat al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 16; Cet. Mayriyah Makkah, h. 66; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 31; MS. Jakarta, MI. 719, h. 22.

¹⁴³ al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 254.

¹⁴⁴ Lihat Al-Banjari, *Tuhfat al-Ragibin*, Cet. al-Babi, Mesir, h. 16; Cet. Mayriyah Makkah, h. 66; Cet. Mahmud Siddiq Martapura, h. 31; MS. Jakarta, MI. 719, h. 22.

¹⁴⁵ Lihat al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, h. 255. Saya tidak menemukan nama tokoh yang mengajarkan atau menyebarkan paham *Mutajabiliyah* ini.

¹⁴⁶ Lihat al-Hafni, *Ensiklopedia*, h. 774.

Daftar Pustaka

A. MANUSKRIP

- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Kanz al-Ma'rifai*, 6 halaman. Naskah koleksi pribadi H. Abdurrahman, Banjarmasin.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *al-Qawl al-Mukhtashar fī 'Alāmāt al-Mahdī al-Muntayar*, 35 halaman. Naskah koleksi pribadi H. M. Irsyad Zein (Abu Daudi), Dalam Pagar, Martapura.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqqubi fi al-Dīn*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, BR. 627 dan MI. 776.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfab al-Rāgibīn fī Bayāni haqīqah mān al-Mu'minīn wa Mā Yufsiduhū min Riddah al-Murtaddīn*, MS Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 719 (V.d.W. 37).
- Al-Falimbani, Syekh Abd al-Samad, *Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, IL. 292.
- Al-Falimbani, Syekh Abd al-Samad, *Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādah Rabb al-'²lamīn*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, IL. 293 dan W. 4.A.
- Al-Raniri, Nur al-Din, *hujjah al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq*, 20 halaman, Naskah koleksi Filologika Museum Negeri Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, no. 2827.

B. BUKU

- Abbas, Sirajuddin, *I'tiqad Ablussunnah Wal-jama'ah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004, Cet. ke-26.
- Abdat, Abdul Hakim bin Amir, *Kesabihan Hadits Ifтираqu Ummah, Firqah-firqah Sesat di dalam Islam, Akidah Salaf Ablus Sunnah Wal jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Imam Muslim, 2005), cet. ke-1.
- Abdul Karim, Muslih, *Isa dan al-Mahdi di Akhir Zaman*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- 'Abd al-Latif, 'Abd al-Mawjud Muhammad *al-Sunnah al-Nabawiyah Bayn Du'ah al-Fitnah wa Ad'iyah al-'Ilm*, Kairo: Dar al-Thiba'ah al-Muhammadiyah, 1990.
- Abd Allah, Muhammad ibn Yasin, *al-Kawkab al-Azhar: Syari al-Fiqh al-Akbar*, Makkah: al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.

- Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Fikih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara*, Solo: Ramadhani, t.th..
- Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlas, 1930.
- Abdullah, Hawash, *Syeikh Muhammad Arsyad Pengarang Sabilal Muhtadin*, Kuala Lumpur, Khazanah Fathaniyah, 1990.
- Abdullah, Hawash, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Matabari Islam*, Pontianak: al-Fathanah, 1983.
- Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos, 1999.
- Ahmad, Abdul Fattah, *Tasawuf antara Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terjemahan oleh Muhammad Muhson Anasy, Jakarta: Penerbit Khalifa, 2005.
- Al-Albani, *Takbrij Kitab Sunnah*, Terjemahan oleh Imran Rosadi, Jakarta: Najla Press, 2003.
- Al-Albani, *Silsilah al-Ahadits al-a'ifah wa al-Mawdu'ah wa Atsaruba al-Sayyi' fi al-Ummah*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 2000.
- Ali, Ameer, *The Spirit of Islam*, Idarah al-Adabiyah, Delhi India, 1958.
- 'Ali, Mahmuud 'Atiyah Muhammad, *Fa qad Ja'a Asyrhuba*, Riyad: Ramadi li al-Nasyr, 1997.
- 'Ali, Syekh Abd al-Rahman ibn hasan, *Fath al-Majid: Syarh Kitab al-Tawhid*, Riyad: Maktabat Riyad al-haditai, t.th.
- Alim, Mustafa Ali, *Aqidah Islam Ibnu Taymiyah*, Bandung, PT al-Ma'arif, 1982.
- Anis, Ibrahim, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasit*, t.dt.
- Anwar, Khairil, dkk., *Kedatangan Islam di Bumi Tambun Bungai*, Palangka Raya: STAIN Palangka Raya Press, 2006, Edisi Revisi.
- Al-Asqalani, al-Imam al-hafiy Ahmad ibn 'Ali ibn hajar, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*, Riyad: Dar al-Salam, 2000.
- Al-Asy'ari, Abu al-hasan, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Al-Asy'ari, Abu al-hasan, *al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zayq wa Bida'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Al-Asy'ari, Abu al-hasan, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Wiebaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963, Cet. ke-2.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman, *Kiamat Kecil dan Tanda-tanda Kiamat Besar*, terjemahan Irfan Salim, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Azra, Azyumardi, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosda, 2000, Cet. ke-2.

- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- Badawi, Abdul Adzim, *Genderang Kiamat: Berita Besar dari Negeri Keadilan*, terjemahan oleh Fadli Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2002.
- Badawi, Abd al-Rahman, *al-Ilhad fi al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah, 1945. Edisi Indonesia, *Sejarah Ateis Islam: Penyelewengan, Penyimpangan, Kemapanan*, terjemahan oleh Khairon Nahdiyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Badawi, Abd al-Rahman, *Mazabib al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1971, Jilid I.
- Al-Bagdadi, 'Abd al-Qahir ibn Thahir ibn Muhammad, *al-Farq bayn al-Firaq*, Kairo: Maktabah Dar al-Turats, t.th.
- Al-Bagdadi, 'Abd al-Qahir ibn Thahir ibn Muhammad, *Ushul al-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1981.
- Banjar, H. Abdurrasyid, *Kitab Parukunan Basar Malayu*, Surabaya: Maktabah Sa'ad ibn Nashir ibn Nabhan wa Awladih, 1979.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi*, Singapura: Matba'ah al-Ahmadiyah, t.th. (55 halaman).
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Fath al-Rahman bi Syarh Risalah al-Wali al-Ruslan*, Banjarmasin: Hasanu, 1405. (91 halaman)
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabil al-Muhtadin*, Kairo: al-Babi al-Halabi, t.th., Jilid ke-2..
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfat al-Ragibin fi Bayāni Haqiqah •mān al-Mu'minin wa Mā Yufsiduhū min Riddah al-Murtaddin*, Martapura: Mahmud Siddiq, 1988, Cet. ke-3.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfab al-Ragibin fi Bayāni Haqiqah •mān al-Mu'minin wa Mā Yufsiduhū min Riddah al-Murtaddin*, Mesir: al-Babi al-Halabi, 1354 H./1935 M., Cet. ke-3.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfab al-Ragibin fi Bayāni Haqiqah •mān al-Mu'minin wa Mā Yufsiduhū min Riddah al-Murtaddin*, Makkah: al-Mahba'ah al-Mayriyai al-Ka'inah, 1313 H., Cet. ke-2.
- Al-Baqilani, al-Qadi Abi Bakr, *al-Inshaf*, diedit oleh Muhammad Zahid ibn hasan al-Kawtsari, Kairo: Maktabah al-Khaniji, 1993, Cet. ke-3.
- Basuni, Ahmad, *Nur Islam di Kalimantan Selatan*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986.
- Al-Bazdawi, Abu Yusr Muhammad, *Ushul al-Din*, diedit oleh Hans Peter Linss, Kairo: •sa al-Babi al-halabi wa Syuraka'uh, 1963.

- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, Cet. Ke-2.
- Bruinessen Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994, Cet. ke-2.
- Al-Bukhari, al-Imam Abi 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il, *Sahih al-Bukhari*, t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.
- Cawidu, Harifuddin, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991
- Chittick, William C., *The Self Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, New York: State University of New York Press, 1998.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Penilaian Teologis atas Paham Wabdh al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, Padang: IAIN IB Press, 1999.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Penerbit Beunebi Cipta, 1987.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Teologi dan Akidah dalam Islam*, Padang: IAIN IB Press, 2001.
- Daud, Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997, Cet. ke-1.
- Daudi, Abu, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*, Martapura: Sekretariat Madrasah Sullam ul'Ulum, 1980.
- Daudy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Dawud, Abu, *Sunan Abi Dawud*, t.tp.: Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th.
- Do'i, Abdurrahman Ibrahim, "Mazhab Sunni", dalam Sayyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis, Spiritualitas Islam*, terjemahan oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2003.
- Drewes, G.W.J., *Further Data Concerning 'Abd al-Samad al-Palimbani*, BKI, 132, Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1976.
- Ezzati, Abu al-Fazi, *The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution, Islamic Republic of Iran*, Teheran: 1981.
- Fargal, Yahya Hasyim hasan, *al-Ushush al-Manhajiyah li Bin'i al-'Aqidah al-Islamiyah*, t.tp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Fathoni, Muslih, *Paham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*, Jakarta: PT Rajagrafindo, 2002, Cet. ke-2.
- Al-Gazali, Abu hamid, *Qawa'id al-'Aqa'id*, ditabqiq oleh Musā Muhammad 'Āli, t.tp. 'Ālim al-Kutub, t.th. Edisi Indonesiannya adalah *Akidah tanpa Bid'ah*, terjemahan oleh Ij Suntana, Bandung: Pustaka Hidayah, 2005.

- Al-Gazali, Abu hamid, *Ihya 'Ulum al-Din*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980, Juz II.
- Al-Gazali, Abu hamid, "Fayshal al-Tafriqai", dalam *al-Qushur al-'Awali al-Imam al-Gazali*, Mesir: Syirkah al-Thiba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, t.th. Edisi terjemahannya berjudul "Penjelasan yang Menentukan", terjemahan Nurcholish Madjid (ed.), dalam *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, Cet. ke-3.
- Al-Gazali, Abu hamid, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H./1988 M.
- Al-Gazali, Abu hamid, *al-Munqiz min al--alal*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 2004.
- Al-Gazali, Abu hamid, *Tabafut al-Falasifah*, diedit oleh Sulaiman Dunya, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Al-Ghazali, Syekh Muhammad, *Studi Kritis atas Hadits Nabi saw.*, terjemahan oleh Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1996.
- De Graaf, "Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18," dalam Azyumardi Azra (penyunting dan penerjemah), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.
- Hadi, Abdul, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hanzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hadiwijono, Harun, *Kebatinan Islam Abad XVI*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.tth.
- Halidi, Jusuf, *Ulama Besar Kalimantan: Sjech Muhammad Arsjad al-Bandjari*, Martapura: Jajasan al-Bandjari, 1968.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Putaka Panjimas, 1999.
- Hanafi, Hassan, *Dari Akidah ke Revolusi*, Jakarta: Paramadina, 2003. (Edisi Arabnya, *Min al-Aqidah ila al-Sawrah*, t.tp.; Maktabah Madbuli, t.th.).
- Al-hanafi, al-Imam al-Malla 'Ali al-Qari, *Syarh al-Fiqh al-Akbar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Al-hanafi, al-Mawla Mushhafa ibn 'Abd Allah al-Qashanhini al-Rumi, *Kasyf al-Sunun*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Hasan, M. Tholhah, *Ablussunnah Waljamaah dalam Persepektif dan Tradisi NU*, Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Al-Haytami, Ibn hajar, *al-Qawl al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntajar*, diedit oleh Muhammad Zaynuhum Muhammad 'Azab, Kairo: Dar al-Sahwah, 1986.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Babasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta, Paramadina, 1996.
- Hilmi, Mushaf, *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf*, Iskandariyah: Dar al-Da'wah, t.th.

- Hodgson, Marshal G.S., *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974. Jilid I, II, dan III.
- Hujwayri, *Kasyf al-Mahjub*, diedit oleh Is'ad Abd al-Hadi Qindil, Mesir: Lajnah al-Ta'rif bi al-Islam, 1394/1974.
- Husamuddin, Ali ibn, *Imam Mahdi, Kedatangan Pasti, Bukan Sekedar Mitos*, terjemahan oleh H. Ridwan Sanjaya dan Ahmad al-Badawi, Jakarta: Pustaka Inner, 2004,
- Ibn Ahmad, 'Abd al-Jabbār, *Syarh al-Ushūl al-Khamsyāi*, t.tp., Maktabai Wahbai, 1965.
- Ibn 'Arabi, *Fushush al-hikam*, diedit oleh 'Afifi, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980.
- Ibn 'Arabi, *al-Futubai al-Makkiyāi*, Kairo: Daar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra, 1911.
- Ibn hanbal, al-Imam Ahmad, *al-Musnad*, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1985, Jilid I.
- Ibn hamdan, Sulayman ibn 'Abd al-Rahman, *al-Barāhin wa al-Adillāh al-Kafiyah fi al-Qanā'ah bi Raf' i al-Masih*. t.dt.
- Ibn Katsir, *Huru Hara Hari Kiamat*, terjemahan oleh H. Anshori Umar Sitanggal dan H. Imron Hasan, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002,
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1979, Cet ke-2.
- Ibn Majah, al-hafiy Abi 'Abd Allah al-Qazwayni, *Sunan ibn Majah*, t.dt.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Talbīs Iblīs*, Beirut: Dār al-Jayl, t.th.
- Ibn Rusyd, al-Qadi Abi al-Walid Muhammad, *Tahafut al-Tahafut*, diedit oleh Sulaiman Dunya, t.tp.: Dar al-Ma'arif, 1964.
- Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnai al-Nabawiyai fi Naqd Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyah*, Kairo: Mahba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1903, Vol. I.
- Ibn Taymiyah, *Syarh al-'Aqidah al-Wasibiyah*, diedit oleh Khalid ibn 'Abd Allah al-Mushlih, Riyad: Dar Ibn al-Jawzi, 1421 H.
- Al-•ji, 'Adud Allah 'Abd al-Rahman ibn Ahmad, *al-Marwaqif fi 'Ilm al-Kalam*, Beirut: #lam al-Kutub, t.th.
- Al-Isfarayni, Abu al-Muthaffar, *al-Tabshir fi al-Din, wa Tamyiz al-firqah al-Najiyah 'an al-Firqah al-Halikin*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Ismail, Syuhudi, *Hadits Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Izutsu, Toshihiro, *Etika Beragama dalam Alquran*, terjemahan oleh Mansuruddin Djoely, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, Cet. ke-1.
- Izutsu, Toshihiro, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terjemahan dari Agus Fahri Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, Cet. Ke-1
- Jamaluddin, Amin Muhammad, *Umur Umat Islam, Kedatangan Imam Mahdi, dan Munculnya Dajjal*, terjemahan H. Akel, Jakarta: Cendekian Sentra Muslim, 2002.

- Jamaluddin, Mufti, *Parukunan Jamaluddin*, Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, t.th.
- Al-Jawabi, Muhammad Thahir, *Juhud al-Mubadditsin fi Naqd Matn al-hadits al-Nabawi al-Syarif*, Tunis: Mu'assasat 'Abd al-Karim ibn 'Abd Allah, t.th.
- Al-Juwayni, Imam al-Haramayn, *al-Aqidah al-Nijamiyah*, t.tp.: Mahba'ah al-Anwar, 1948.
- Al-Juwayni, Imam al-Haramayn, *Kitab al-Irsyad*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad, *al-Ta'aruf li Mazhab Abl al-Tashawwuf*, ditahqiq oleh Muhammad Amin al-Nawawi, Kairo: al-Maktabai al-Kulliyai al-Azhariyah, 1966.
- Al-Khurasyi, Sulaiman bin Saleh, *Pemikiran Dr. Yusuf al-Qaradhwawi dalam Timbangan*, terjemahan oleh M. Abdul Ghoftar, E.M., Bogor, Pustaka Imam al-Syafi'i, 2003
- Al-Lalaka'i, Abu Qasim Habbah Allah, *Syarh Ushul I'tiqad Abl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. di-tahqiq oleh Ahmad Sa'ad hamdan, Riyad: Dar al-Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi'. 1402 H.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lubis, Nabila, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1996.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Al-Madkhaly, Rabi bin Hadi, *Membela Sunnah Nabawi: Jawaban terhadap Buku Studi Kritis atas Hadits Nabi Syaikh Muhammad al-Ghazali*, terjemahan oleh Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1995.
- Madkur, Ibrahim, *Fi Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tabbiquh*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1947.
- Al-Maragi, Ahmad al-Mushhafa, *Tafsir al-Maragi*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1985.
- Martin, Richard C., Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilims from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: Oneword, 1997.
- Marwan, HM. dkk., *Manakib Datu Nuraya (Misteri Kitab Barincong)*, Kandangan: Sahabat, 2000. Edisi Revisi.
- Mugni, Syafiq A., "*Abl al-Sunnah wa al-Jama'ah dan Posisi Teologi Muhammadiyah*", dalam *Nilai Nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

- Mugniyah, Muhammad Jawad, *Ma'alim al-Falsafai al-Islamiyai: Nayarat fi al-Tashawwuf wa al-Karamat*, Beirut: Dar al-Jawad, 1986.
- Musa, Jalal Muhammad, *Nasy'ah al-Asya'irah wa Tahawwuruba*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975.
- Muslim, Imam, *al-Jami' al-sahib*, Beirut: Dar al-fikr, t.th., Jilid 1.
- Al-Nabhani, Yusuf ibn Isma'il, *Alamat Qiyam al-Sa'ah al-sugra wa al-Kubra*, Beirut: Dar ibn al-Hazm, 1992.
- Al-Nasa'i, *Kitab al-Sunan al-Kubra*, India: al-Dar al-Qayyimah, 1985.
- Nata, Abuddin, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986, Ed. ke-1, Cet. 2.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI-Pres. 1985.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 1986 Cet. Ke-5.
- Nasution, Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, Jakarta, Gaya Media Pratama, 1999.
- Naufal, Abdul Razzak, *Alam Jin dan Alam Malaikat*, terjemahan oleh Muhammad Labib, Singapura: Pustaka Nasional, 1997.
- Al-Nawawi, *Syarh sahib Muslim*, t.tp.: Muassasah Qurhubah, 1994.
- Noer, Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-Arabi: Wahdah al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Pijper G.J., *Fragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*, Jakarta: Universitas Indonesia Press. 1987.
- Al-Qaradhawi, Yusuf, *Fatwa-fatwa Mutakhir*, terjemahan oleh H.M.H. al-Hamid al-Husaini, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000, cet. ke-4.
- Al-Qaradhawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antara Gerakan Islam*, terjemahan oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Lc. Jakarta: Robbani Press, 2002, cet. ke-6.
- Al-Qurhubi, al-Imam al-hafiz, *al-Tazkirah fi Ahwal al-Marwa wa Ahwal al-Akhirah*, t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.
- Quzwain, M. Chatib, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-Samad Al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985, Cet. ke-1.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: The Chicago University Press. 1979. (Versi Terjemahan Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.)
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1956.
- Rass, Johannes Jacobus, *Hikayat Banjar*, terjemahan oleh Siti Hawa Salleh, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990.

- Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Khatib, *I'tiqadat Firqah al-Muslimin wa al-Musyrikin*, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1978.
- Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Khatib, *Ushul al-Din*, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.th.
- Rozak, Abd dan Rosehan Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, Texas: The Texas Cristian University Press, 1976.
- Rida, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-hakim (Tafsir al-Manar)*, Mesir: Dar al-Manar, 1366 H.
- Sabiq, al-Sayyid, *al-'Aqa'id al-Islamiyah*, t.tp.: Dr al-Turats al-'Arabi, 1976.
- Sahabuddin, Nur Muhammad Pintu Menuju Allah: Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani, Jakarta: Logos, 2002.
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan, Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004,
- Al-Samarqandi, Abu al-Layts, *'Uqubat Ahl al-Kaba'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.
- Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Seman, Syamsiar, *Pangeran Antasari dan Meletusnya Perang Banjar*, Banjarmasin: Lembaga Studi Sejarah Perjuangan dan Kepahlawanan Kalimantan Selatan, 2003.
- Al-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Taubid/Kalam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan Malaikat dalam l-Qur'an-As-Sunnah*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah*, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Siddiq, 'Abd al-Rahman, *Amal Ma'rifat*, Singapura: Maktabah Ahmadiyah, 1929.
- Siddiq, 'Abd al-Rahman, *Risalah Syajarah al-Arsyadiyah wa Ma Ulbiqa biha*, Singapura: Mahba'ah al-Ahmadiyah, 1937.
- Steenbrink, Karel A., "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: 1710—1812, Tokoh Fiqih dan Tasawuf", dalam *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Subhani, Ja'far, *Al-Milal wa an-Nihal; Studi Tematis Mazhab Kalam*, terjemahan oleh Hasan Musawa, Pekalongan: Penerbit al-Hadi, 1997, Cet. ke-1.

- Al-Suhaybani, Muhammad ibn Nashir ibn salih, *Manhaj al-Syabrastani fi Kitab al-Milal wa al-Nihal*, Riyad: Dar al-Wahan, 1417.
- Al-Suhrawardi, Abu hafts, *'Awarif al-Ma'arif*, diedit oleh Abd al-halim Mahmud dan Mahmud ibn Syarif, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th. Edisi dalam bahasa Inggris dengan judul *A Dervish Textbook*, terjemahan oleh H. Wilberforce Clarke, London: The Octagon Press, 1980.
- Al-Sulami, Abu Abd al-Rahman, *Thabaqat al-sufiyai*, diedit oleh Ahmad al-Syarabashi, t.tp.: Mahabi' al-Sya'b, 1340.
- Al-Suyuhi, al-Imam Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Nuzul 'sa ibn Maryam 'akbir al-Zaman*, diedit oleh Muhammad Abd al-Qadir 'Aha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.
- al-Syafi'i, al-Imam Abi Abd Allah Muhammad ibn Idris, *al-Fiqh al-Akbar*, Makkah, al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.
- Al-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal*, Mesir, Mushhafa al-Babi al-halabi wa Awladuh, 1967, (Edisi terjemahan oleh Karsidi Diningrat, Sekete-sekte Islam, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996).
- Syaltut, Mahmud, *Akidah dan Syari'ah Islam*, Terjemahan oleh Fahrudin HS. Jakarta: Bumi Aksara, 1984.
- Syaltut, Mahmud, al-Fatawa: *Dirasat li Musykilab al-Muslim al-Mu'ashir fi hayatih al-Yawmiyah wa al-'Ummah*, t.tp.: Dar al-Qalam, t.th.
- Syams al-Din, Ahmad, *al-Gazali: Hayatuhu Atsaruhu, Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Syed, M.H. *Human Raight in Islam: The Modern Perspective*, New Delhi: Anmol Publications, 2003.
- Al-Syekh, 'Izz al-Din husayn, *Asyrah al-Sa'ah al-su'ra wa al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Al-Thabari, Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Jami' al-Bayan*, Kairo: Hijr, 2001.
- Al-Taftazani, al-'Allamai Sa'ad al-Din, *Syarh al-'Aqa'id al-Nasafiyah*, diedit oleh Ahmad hijazi al-Saqa, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1988.
- Tim Depag RI., *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Yogyakarta: UII, 1995.
- Al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Tirmizi, *al-Jami' al-sabih*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987.
- Al-Wabil, Yusuf ibn 'Abd Allah ibn Yusuf, *Asyrah al-Sa'ah*, Kairo: Dar ibn al-Jawzi, 1425.
- Wan Jamaluddin, *Pemikiran Neo-Sufisme Abd al-Shamad al-Palimbani*, t.tp.: Pustaka Irfani, 2005.

- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg: Edinburg University Press, 1967.
- Ya'kub, Ali Mustafa, *Hadis-hadis Bermasalah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003, Cet. ke-2.
- Yasin, Muhammad Nu'aim, *Iman: Rukun, Hakikat dan yang Membataalkannya*. Terjemahan oleh Tate Qomaruddin, Lc. Bandung: As-Syamil Press, 2002.
- Al-Zahabi, al-Imam al-hafiz Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman, *Kitab al-Kaba'ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- Zahrah, Muhammad Ahmad Abu, *al-Mazahib al-Islamiyah*, Mesir: Maktabah al-Adab, t.th.
- Zamzam, Zafry, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Ulama Besar Juru Da'wah*, Banjarmasin, 1979, Cet. ke-2.
- Al-Zarqani, Imam Muhammad ibn 'Abd al-Baqi, *Mukhtashar al-Maqashid al-basanah fi Bayan Katsir min al-Ahadits al-Musytahirah 'ala al-Aslinah*, diedit oleh Muhammad ibn Luhfi al-sabag, Riyad: al-Maktabah al-Tarbiyah, 2003.
- Az-Zuhaili, Muhammad, *Moderat dalam Islam*, terjemahan oleh Kuwais dan hmad Yunus Naidi, Jakarta: Akbar, 2005.
- Zuhairini, dkk., *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

C. ARTIKEL, BAGIAN DARI BUKU, DAN KARYA ILMIAH YANG BELUM DITERBITKAN

- Abduh, Arrafie, "Muhammad Arshad Al-Banjari and His Sufism Thought," *Nusantara Jurnal*, Riau: IAIN Syarif Qasim, Vol. 3, No.1, 2001.
- Abdurrahman, "Pandangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Imam Mahdi", *Makalah Diskusi*, Banjarmasin 28 Januari 2000.
- Abdurrahman, "Siapa Pengarang *Tuhafatur Raghibin*?", *Makalah Diskusi*, tanggal 25 Desember 1988.
- Abdurrahman."Syekh Muhammad Arsyad al-Banjar: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar". *Makalah* disampaikan pada Diskusi Kelompok Cendekiawan Muslim, Banjarmasin. Tangal 9 Juli 1988
- Anshary, A. Hafiz, "Peranan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan," dalam *Jurnal Kbazanah*, Banjarmasin: IAIN Antasari, Vol. 1, No. 01 Januari—Februari 2002.
- Arsyad Ash, Marzuki, "Imam Mahdi dalam Pandangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710—1812 Masehi): Kajian atas Kitab *Risalah Qaul al-Mukhtashar fi*

- 'Alamat al-Mabdi al-Muntazhar*", *Laporan Penelitian*, Jambi, Perpustakaan IAIN Sulthan Thaha Saifuddin, 1999. t.d.
- Azra, Azyumardi, "Mahdiisme: "Survey Teologi Historis" dalam buku *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999, cet- ke-1.
- Azra, Azyumardi "Oposisi terhadap Sufisme", dalam *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.
- Azra, Azyumardi "Sejarah Wacana Religio-Intelektual Islam Nusantara", dalam *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, diedit oleh Idris Toha, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Dahlan, Abdul Aziz, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (Jakarta), Vol. II, 1991.
- Dahlan, Bayani, Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 10, No. 10, Banjarmasin, Pusat Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin, April 2004.
- Daud, Alfani, "Ulama dalam Masyarakat Banjar", dalam Moeslim Abdurrahman (ed.), *Agama, Budaya, dan Masyarakat*, Jakarta: Litbang Depag RI., 1977.
- Drewes. "Indonesia: Mysticism and Activism", dalam Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, Chicago:1955.
- Hans Peter Linss, "Sirah Abi al-Yusr Muhammad al-Bazdawi", dalam *Ushul al-Din*, Kairo: *sa al-Babi al-halabi wa Syuraka'uh, 1963.
- Hasan, Muhammad Tolhah, "Ahlus Sunnah Waljamaah: Pengertian dan Aktualisasinya", dalam Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja*, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Hasan, Muhammad Tolhah, "Mafhum Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah 'inda Jam'iyah Nahdah al-'Ulama'", dalam *Studia Islamika*, Vol. 12, no. 1, 2005.
- Jahja, H.M. Zurkani, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matabari Islam Kalimantan*, Banjarmasin, Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2005.
- Jamalie, Zulfa (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Matabari Islam Kalimantan*, Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari, 2005.
- Juhaidi, Ahmad, "Kerajaan Banjar", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matabari Islam Kalimantan*, Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari Banjarmasin, 2005.
- Anwar, Khairil, "Ulama' Indonesiya al-Qarn al-Tsamin 'Asyara: Tarjamah Muhammad Arsyad al-Banjari wa Afkaruhu, dalam *Studia Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, Volume 3, Number 4, 1996.

- Mansur, M. Laily, *Kitab Ad Durrun Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf*, Banjarmasin: Hasanu, 1982.
- Masruhan, "Tipologi Berpikir Ahlus Sunnah wal Jamaah (Telaah Pemikiran Teologi al-Asy'ari dan al-Maturidi)", dalam Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja*, Yogyakarta: LkiS, 2000., cet. ke-2.
- Mattulada, "Penelitian Berbagai Aspek Keagamaan dalam Kehidupan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia", dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama.*, Jakarta: Sinar Harapan. 1982, Cet. Ke-1.
- Muhammad, Husein, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Waljamaah", dalam Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja*, Yogyakarta: LkiS, 2000, cet. ke-2.
- Nawawi, Ramli, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Penyebar Ajaran Ahlus Sunnah Wal Jama'ah pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan", *Skripsi* pada Fakultas Keguruan Banjarmasin: Perpustakaan Unlam, 1977. t.d.
- Nawawi, Ramli, *Tata Kelakuan di Lingkungan Pergaulan Keluarga dan Masyarakat Daerah Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1984.
- Nawawi, Ramli, *Upacara Tradisional Manyanggar Banua*, Banjarmasin: Depdikbud, 1987.
- Noorhaidi, "Muhammad Arshad al-Banjari (1710—1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", *Tesis M.A* dalam Islamic Studies, Leiden: Pepustakaan Leiden University, 1999. t.d.
- Panitia Pelaksana, "Laporan Hasil Seminar Sehari: Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kumpulan Makalah*, Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari Banjarmasin, 1988.
- Al-Raniri, *bujjah al-siddiq li Daf'i al-Zindiq* ("Appendix IV") yang diedit oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam *The Mysticism of hamzah Fanshuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Al-Raniri, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* ("Appendix II") yang diedit oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam *The Mysticism of hamzah Fanshuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Saleh, M. Idwar, "Banjarmasih", *Makalah*, Banjarmasin, Museum Negeri Lambung Mangkurat:1981.
- Saleh, M. Idwar, *Sejarah Daerah Tematis*, Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978.
- Shihab, M. Quraish, "Keragaman dalam Kerukunan Menurut Al-Qur'an, dalam *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999.

- Syarifuddin, dkk. *Upacara Tradisional dalam Kaitannya dengan Peristiwa Alam dan Kepercayaan Daerah Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Kalimantan Selatan, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984.
- Syarifuddin, *Upacara Tradisional Menyanggar Padang di Desa Bangkau*, Banjarmasin: Direktorat Permuseuman Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1988.
- Syatibi, H.M., "Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Provinsi Kalimantan Selatan", dalam Hj. Musda Mulia, dkk. (eds.), *Katalog Naskah Kuno yang Bernafaskan Islam di Indonesia*, Jakarta: Balitbang Depag RI, 1998/1999.
- Syukur, H.M. Asywadi, "Perkembangan Ilmu Keislaman di Kalimantan, *Makalah*, Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 2001. t.d.
- Syukur, H.M. Asywadi, "Sejarah Perjuangan Umat Islam Kalimantan Selatan dalam Menghadapi Penjajahan Belanda", *Makalah Diskusi*, Banjarmasin: PPIK, 2001.
- Syukur, H.M. Asywadi, "Suatu Studi tentang *Risalah Tuhfatur Raghibin*", *Makalah Diskusi*, Banjarmasin: Perpustakaan IAIN Banjarmasin, 1989. t.d.
- Tim Peneliti Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, "Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di Bidang Akidah Islam", *Makalah Laporan Hasil Penelitian Seminar Sehari IAIN Antasari Banjarmasin*, 1988.
- Usop, KMA M., "Pakat Dayak: Sejarah Integrasi dan Jatidiri Masyarakat Dayak dan Daerah Kalimantan Tengah", *Laporan Penelitian*, Palangka Raya: Yayasan Pendidikan dan Kebudayaan Batang Garing, 1994.
- Yusran, "Studi tentang *Risalah Tuhfatur Raghibin*", *Skripsi* pada Fakultas Ushuluddin Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari, 1988, t.d.

D. KAMUS, MUJAM, DAN ENSIKLOPEDI

- Azra, Azyumardi, dkk., (eds.), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001, Jilid 1—7, Cetakan ke-9 (Edisi Revisi).
- Al-Bagdadi, al-Imam Syihab al-Din Abi 'Abd Allah Yaqut ibn Abd Allah al-hamawi al-Rumi, *Mu'jam al-Buldan*, Beirut: Dar al-sadr, t.th. Jilid ke-4.
- Dabashi, Hamid, "Sh'i Islam, Modern Shi'i Thought", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Dahlan, Abdul Aziz, "Akidah" dalam Taufik Abdullah (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002, Jilid ke-3.

F. MEDIA MASSA, INTERNET, DAN LAINNYA

Abdurrahman, "Menelusuri Karya-karya Tulis Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Banjarmasin Post* (Banjarmasin), 30 Maret 1997.

CD Kutub al-Tis'ah (Mawsu'ah al-hadits al-Syarif), Perusahaan Perangkat Lunak al-sakhr, (1991-1996).

[Http://www.mereislam.info/2006/unveiling-suhrawardis.html](http://www.mereislam.info/2006/unveiling-suhrawardis.html). (online 14 Juni 2006).

[Http://en.wikipedia.org/wiki/al-Suhrawardi](http://en.wikipedia.org/wiki/al-Suhrawardi). (online 24 Desember 2006).

[Http://wikipedia.org/wiki/Bahasa_Banjar#Undang-Undang_Sultan_Adam1825](http://wikipedia.org/wiki/Bahasa_Banjar#Undang-Undang_Sultan_Adam1825). (online 7 Maret 2007).

"Puluhan Binatang Besar dan Kecil Dipotong", *Kalteng Pos*, (Palangka Raya), 21 September 2005.

Ya'kub, Ali Mustafa, Imam Mahdi dan Gerhana: Perspektif Hadis, *Gatra*, No. 01 Tahun X, (22 November 2003).

- Damasqiyah, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad Sa'id, *Mawsu'ah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah fi Naqd Ushul Firqah al-Abbasy wa Man Wafaqahum fi Ushulibim*, Riyad: Maktabah al-Syaqadi, 1997.
- Dasuki, Hafizh, dkk., (eds.), "al-Banjari", dalam *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, Jilid ke-1.
- Gibb, H.A.R., dan J.H Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Glasse, Cyril, *The Consice Encyclopedia of Islam*, London, Staceny International, 1989.
- Al-Hafni, Abdul Mun'im, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, dan Gerakan Islam*, terjemahan oleh Muhtarom, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006.
- Hapip, Abdul Djebbar, *Kamus Banjar Indonesia*, Banjarmasin, PT. Grafika Wangi Kalimantan, 2006.
- Harahap, Syahrin, dan Hasan Bakti Nasution (eds.), *Ensiklopedi Akidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003.
- Harvey, Van A., "Hermeneutic", dalam Marcea Eliade, *The Encyclopedia of Religions*, New York: Macmillan Publishing Co.
- Ibn Zakariya, Ahmad ibn Faris, *Mu'jam al-Maqayis*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, t.tp.: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Iskandar, Teuku, *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Perchetakan Art Kuala Lumpur, 1970.
- Al-Juhni, Mani' ibn hammad, *al-Mawsu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Mazahib wa al-Ahbab al-Mu'ashirah*, Riyad: Dar al-Nadwah, 1418 H.
- Al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1969.
- Kahhalah, 'Umar Rida, *Mu'jam al-Mu'allifin*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th.
- Khalil, Abu, *Atlas al-Hadits al-Nabawiyah min al-Kutub al-sibah al-Sittah*, Damaskus, Dar al-Fikr, 1423 H.
- Khalil, Abu, *Atlas al-Tarikh al-'Arabi al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2002.
- Saliba, Jamil, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Kitab, 1982. Jilid I dan II.
- Al-Santanawi, Ahmad, dkk., (eds.), *Da'irah al-Ma'arif al-Islamiyah*, t.tp: Dar al-Fikr, 1933.
- Wadi Z haddad, "Taftazani", dalam dalam Marcea Eliade, *The Encyclopedia of Islam*, An Islamic Version. Vol. One.
- Al-Zarkali, Khayr al-Din, *al-A'lam: Qamus Tarajim*, Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1990.

TEOLOGI AL-BANJARI

Pemikiran Akidah
Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari



Airlangga
University
Press

■ Pusat Penerbitan dan Percetakan
Universitas Airlangga



PALANGKA RAYA PRESS

ISBN 978-602-473-439-8



9 786024 734398